

Trierer
Theologische Zeitschrift
1962

PASTOR BONUS

71. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1963 P 121

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1962

I. AUFSÄTZE

Betz, Johannes: Die Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche . . .	265—287
Flatten, Heinrich: Um eine sogenannte Josephsehe	369—379
Groß, Heinrich: Der Messias im Alten Testament	154—170
Haag, Ernst: Die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung	288—301
Höffner, Joseph: Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Licht der Enzyklika „Mater et Magistra“	1—18
Kuhn, Wolfgang: Materialistische Biologie und das moderne Bild vom Organismus	19—45
Lortz, Joseph: Luthers Römerbriefvorlesung I. Teil	129—153
II. Teil	216—247
May, Georg: Bemerkungen zur Organisation der Finanzverwaltung der deutschen Diözesen	193—215
Nosbüsch, Johannes: Die Lehre des heiligen Thomas von der Einzigkeit der substantiellen Form und ihr Verhältnis zur Anthropologie der Gegenwart	84—103
Rahner, Karl, SJ: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi	65—83
Szentirmai, Alexander: Ist die Eheschließung ein Vertrag? . . .	302—315
Trilling, Wolfgang: Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht	352—368
Ziegler, Josef Georg: Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie	46—55
— Das Weltverständnis und das Weltverhältnis des Christen	329—351

II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Backes, Ignaz: Zur Phänomenologie der Mystik	175—182
Becker, Petrus, OSB: „Pro nec Virgine nec Martyre“	104—109
Groß, Heinrich: Eine neue „alttestamentliche Zeitgeschichte“ . . .	322—324
Haubst, Rudolf: Die Trierer Bischofsfestschrift „Ekklesia“	379—384
Iserloh, Erwin: Zur Gestalt und Biographie Thomas Müntzers . .	248—253
Kottje, Raimund: Über die Herkunft der österlichen Feuerweihe .	109—112
Madey, Johannes: Die Seelsorge in den deutschen Ostgebieten heute	171—175
Pauly, Ferdinand: Sancta Treverensis Ecclesia	315—321
Ronig, Franz: Grillmeier, Aloys: Der Logos am Kreuz	115—119
Schürmann, Heinz: Die neutestamentliche Handbibliothek des Seelsorgsgeistlichen	112—115

III. BESPRECHUNGEN

Albertus Magnus: Opera omnia (Backes)	190
Albrecht, Carl: Psychologie des mystischen Bewußtseins (Backes)	175
— Das mystische Erkennen (Backes)	176
Alonso Schökel, Luis, SJ: Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart (Groß)	61
Arens, Anton: Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes (Junker)	59
Auer, Alfons: Weltoffener Christ: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit (Seelhammer)	390
Baltensweiler, Heinrich: Die Verklärung Jesu (Mußner)	326
Balthasar, Hans Urs von: Verbum caro. Skizzen zur Theologie. 1. (Breuning)	191
Bergounioux, Frédéric-Marie, OFM — Goetz, Joseph, SJ: Die Religion der vorgeschichtlichen und primitiven Völker (Breuning)	124
Beyer, Hermann W. † — Althaus, Paul — Conzelmann, Hans — Friedrich, Gerhard — Oepke, Albrecht: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus (Mußner)	388
Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer (Mußner)	263
Brunner, Robert: Sacharja (Groß)	128
Butler, Cuthbert — Lang, Hugo: Das I. Vatikanische Konzil (Iserloh)	325
Collins, John J., SJ: New Testament Abstracts (Mußner)	387
Colomer, Eusebio, SJ: Nikolaus von Kues und Raimund Lull (Haubst)	258
Congar, Yves: Außer der Kirche kein Heil (Breuning)	254
Coppens, Joseph et Dequeker, Luc: Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel (Groß)	183
Coreth, Emerich, SJ — Muck, Otto, SJ — Schasching, Johann, SJ: Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche (Lenz)	57
Crisogono, de Jesús Sacramentado: Doctor Mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz (Backes)	190
Cullmann, Oscar: Petrus: Jünger — Apostel — Märtyrer (Mußner)	64
Cullmann, Oscar — Karrer, Otto: Einheit in Christus (Trottmann)	188
Dabrowski, Eugeniusz (Hrsg.): Podreczna Encyklopedia Biblijna (Madey)	186
Dheilly, J.: Die Prophetie der Bibel (Groß)	61
Drees, Laurent: Deutscher Singsalter, Heft 1 (Sabel)	257
Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr (Haubst)	379
Elisabeth von Thüringen: Die Zeugnisse ihrer Zeitgenossen. Hrsg. v. Lee Maril (Iserloh)	188
Evangelium Veritatis. Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till (Mußner)	328
Fohrer, Georg: Das Buch Jesaja. 1. Bd. Kap. 1—23 (Groß)	127
Freitag, Anton, SVD: Die Wege des Heils (Iserloh)	324
Gélinas, Jean-Paul: La restauration du Thomisme sous Léon XIII. et les Philosophies nouvelles (Breuning)	123
Die katholische Glaubenswelt. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen (Breuning)	125

Gnilka, Joachim: Die Verstockung Israels (Mußner)	262
Görres, Ida Friederike: Laiengedanken zum Zölibat (Seelhammer)	391
Greet, Etienne de: Psychiatrie und Religion (Seelhammer)	391
Grellner, Cajus, OFM: Vom Altar ins Leben (Lennartz)	192
Grillmeier, Aloys, SJ: Der Logos am Kreuz (Ronig)	115
Guardini, Romano: Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament (Mußner)	388
Gutwenger, Engelbert, SJ: Bewußtsein und Wissen Christi (Breuning)	121
Gutzwiller, Richard: Die Gleichnisse des Herrn (Mußner)	185
Haacke, Rhaban: Eucharistie in der Glaubenslehre (Breuning)	125
Haas, Adolf: Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen (Breuning)	254
Haas, Johannes, SJ.: Woher das Leben? (Breuning)	125
Hayward, Fernand: Was muß man über die Inquisition wissen? (Iserloh)	260
Hermann, Ingo: Kyrios und Pneuma (Mußner)	261
Herrmann, Josef, SJ: Geistliches Lesebuch im Anschluß an die Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola. 2. Teil (Lennartz)	192
Hilckmann, Anton: Vom Sinn der Freiheit und andere Essays. Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte (Lenz)	56
Holzamer, Karl: Philosophie — Einführung in die Welt des Denkens (Haubst)	384
Hugo von St. Viktor: Mystische Schriften (Backes)	189
Iserloh, Erwin: Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?	261
Jeremias, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu (Mußner)	263
Der Prophet Jesaja. Kap. 1—12. Übers. u. erkl. v. O. Kaiser (Groß)	127
Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae (Mußner)	62
Judentum — Urchristentum — Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Hrsg. v. W. Eltester (Mußner)	325
Kähler, Else: Die Frau in den paulinischen Briefen (Mußner)	64
Kahle, Paul: Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch (Groß)	60
Kahlefeld, Heinrich: Der Jünger (Mußner)	387
Kaup, Julian: Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum (Backes)	189
Knox, Ronald A.: Das Evangelium in Aldenham und anderswo (Mußner)	185
Koester, Heinrich Maria: Die Frau, die Christi Mutter war (Breuning)	255
Umfrage zum Konzil (Backes)	189
Korvin-Krasinski, Cyrill von, OSB: Mikrokosmos und Makro- kosmos in religionsgeschichtlicher Sicht (Breuning)	255
Krchnák, Aloysius: De vita et operibus Joannis de Ragusio (Haubst)	259
De Lestapis, Stanislaus, SJ: Geburtenregelung — Geburtenkontrolle (Seelhammer)	392
Lexikon zur Bibel. Hrsg. v. F. Rienecker in Verbindung mit G. Seewald u. L. Coenen (Groß)	125

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. IV, V, VI. Hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner (Groß)	119
Lignée, Hubert, CM: Zelt Gottes unter den Menschen (Groß)	61
Lorscheid, Bernhard: Das Leibphänomen. Eine systematische Darstellung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen (Haubst)	385
Maier, Friedrich Wilhelm: Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator (Mußner)	328
Maier, Johann: Die Texte vom Toten Meer (Groß)	184
Montague, George, SM: Growth in Christ (Mußner)	387
Mueller, Theophil: Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium (Mußner)	63
Mußner, Franz: Die Botschaft der Gleichnisse Jesu (Groß)	62
Müller, Heinz J., CSSR: Beichten — ein Weg zur Freude (Lennartz)	192
Neher, André: Jeremias (Groß)	62
O'Connor, Edward D., CSC: Faith in the synoptic gospels (Mußner)	386
Oelrich, Karl Heinz: Der späte Erasmus und die Reformation (Iserloh)	187
Die Offenbarung des Johannes. Übers. u. erkl. v. E. Lohse (Mußner)	64
Paillard, Jean: Vier Evangelisten — vier Welten (Mußner)	184
Pfammater, Josef: Die Kirche als Bau (Mußner)	389
Plotzke, Urban, OP: Bergpredigt (Mußner)	185
Pozo, Candido: De Sacra Doctrina, in I p., 9. I de Francisco de Vitoria OP (Breuning)	124
Prümm, Karl, SJ: Die Botschaft des Römerbriefes (Mußner)	327
— Diakonia Pneumatos (Mußner)	327
Neues Psalmenbuch 1. Folge. Hrsg. v. H. Huckle, E. Quack, K. Schmidthüs (Sabel)	257
Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. IV (Breuning)	191
Rahner, Karl — Ratzinger, Joseph: Episkopat und Primat (Backes)	189
Rahner, Karl — Vorgrimler, Herbert: Kleines Theologisches Wörterbuch (Groß)	120
Rauch, Winthir: Das Buch Gottes (Backes)	190
Rehrl, Stefan: Das Problem der Demut in der profangriechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament (Matheus)	185
Riccardo, Lombardi, SJ: Dreifach ist der Weg gewiesen (Zander)	192
Rohr, Heinrich: Kleiner Psalter (Föhr)	128
Freiburger Rundbrief (Mußner)	388
Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der katholischen Dogmatik. 3. u. 4. Buch (Backes)	188
Schelkle, Karl Hermann: Die Petrusbriefe — Der Judasbrief (Mußner)	328
Schillebeeckx, Edw. H.: Christus — Sakrament der Gottbegegnung (Breuning)	121
Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. V. Bd.: Mariologie (Backes)	189
Schmitz, Josef: Disput über das theologische Denken (Breuning)	123
Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik (Seelhammer)	389
Schuler, Bertram: Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes (Backes)	190

Schurr, Viktor — Baumann, Richard — Dirks, Marianne — Lissner, Anneliese: Konkrete Wünsche an das Konzil (Backes) . .	189
Schweizer, Eduard: Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Mußner)	326
Seidensticker, Philipp, OFM: Propheten und Evangelisten (Mußner)	387
Senger, Basilius, OSB: Liudgers Erinnerungen (Iserloh)	324
Stève, M.-J.: Auf den Wegen der Bibel (Groß)	125
Stöger, Alois: Gott und der Anfang (Groß)	182
Streicher, Friedrich, SJ: Das Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes (Mußner)	388
Theologen unserer Zeit. Hrsg. v. Leonhard Reinisch (Breuning) . . .	122
Thüsing, Wilhelm: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Mußner)	63
Troll, Hildebrand: Die Papstweissagung des heiligen Malachias (Iserloh)	260
Tyrell, George: Das Christentum am Scheideweg (Breuning)	124
De Vaux, Roland, OP: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (Groß)	322
Vogel, Gustav L.: Was wissen wir von der Seele? (Lenz)	57
Vorgrimler, Herbert: Was heißt: Die Kirche (Backes)	189
Weber, Günther: Religionsunterricht als Verkündigung (Mohr)	256
Weilner, Ignaz: Johannes Taulers Bekehrungsweg (Backes)	189
Weiser, Artur: Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften (Groß)	126
Wilhelm v. St. Thierry: Gott schauen — Gott lieben (Backes) . .	189
Willam, Franz Michel: Die Welt vom Vaterunser aus gesehen (Mußner)	388
Winklhofer, Alois: Traktat über den Teufel (Breuning)	256
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Mußner)	185
Zimmermann, Heinrich: Untersuchungen zur Geschichte der alt- lateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes (Mußner) . .	386

Soeben erschienen:

Im Dienst des Glaubens

Handbuch der Missio canonica

Band II: Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung.

Unter Mitarbeit von Staatssekretär i. R. Bernhard Bergmann (Düsseldorf), Prof. Dr. Linus Bopp (Freiburg), Prof. Dr. Bruno Dreher (Würzburg), P. Wilhelm Gemmel SJ. (Frankfurt), Prof. Dr. Adolf Heuser (Aachen), Dozent Hermann Kirchhoff (Aachen), Konsistorialrat Albert Otteny (Wien), Prof. Dr. Franz Pöggeler (Aachen) und Dozent Dr. Alfons Thome (Trier).

Herausgegeben von Ingeborg Rocholl-Gärtner (Trier).

gr. 8°, VIII und 478 Seiten, Leinen 28,— DM.

„Dem materialkerygmatisch orientierten ersten Band folgt ein ebenso bedeutsamer und wissenschaftlich gediegener zweiter Band, der die psychologisch-pädagogischen und didaktisch-methodischen Grundlagen einer modernen, situationsgerechten Glaubensverkündigung in einer umfassenden und überzeugenden Weise darstellt. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß es im deutschen Sprachraum kein katechetisches Werk gibt, das sich mit diesem Handbuch der Missio canonica messen kann.“

Mit diesem Werk wird ein Durchbruch, oder besser gesagt, eine Rückbesinnung auf jene Form der Glaubensverkündigung sichtbar, die durch die deistisch-pragmatische Religionspädagogik des Aufklärungszeitalters verschüttet wurde. Hatte man im 17. und 18. Jahrhundert das Kerygma zum pädagogisch-psychologischen Ereignis zwischen Lehrer und Schüler und letztlich zu einer innerweltlichen Vermittlung religiösen Wissens herabgewürdigt, so wird in diesem 2. Band jener katechetische Atem und Rhythmus spürbar, der von der liturgischen und biblischen Bewegung unseres Jahrhunderts befruchtet wurde: religiöse Bildung und Erziehung ist Dienst am Glauben. Unter dem Aspekt dieses katechetischen Diakonates werden die Erkenntnisse der modernen Psychologie, Pädagogik und Methodik durchleuchtet und auf ihre Verwendbarkeit für die Glaubensunterweisung ausgewertet, die den Raum öffnen will für das Ereignis zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem zum Gehorsam des Glaubens aufgerufenen Katechumenen. Das Team der Mitarbeiter bilden Fachleute mit Namen und einer großen unterrichtlichen und seelsorglichen Erfahrung.

Die Beiträge werden in drei Abschnitten geboten. Der erste Abschnitt, flüssig in der Diktion wie gediegen im Inhalt, behandelt ‚die psychologisch-pädagogischen Grundlagen der Glaubensunterweisung‘. Im zweiten Abschnitt werden ‚die didaktischen Grundlagen‘ unter den verschiedensten Gesichtspunkten durchleuchtet: Bibelkatechese, Katechismusunterricht, Sakramentenkatechese, Gebet und Lied im Religionsunterricht, Anschauungs- und Arbeitsmittel, moderne Massenmedien. Der nicht minder fesselnde Schlußabschnitt behandelt ‚die seelsorgliche Praxis der Glaubensverkündigung‘: Beruf und Berufung des Katecheten, Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Schule, die Glaubenskatechese in der Volksschule, in der Realschule (Mittelschule), in der Berufsschule, in der Sonderschule. Außerdem werden so wichtige Themen wie die ‚Hauskatechese als Grundlage und Unterstützung der Schulkatechese‘, der ‚Konvertitenunterricht‘ und die ‚katechetische Arbeit in der Diaspora‘ besprochen.

Allen Beiträgen, die von einem gemeinsamen katechetischen Anliegen durchpulst sind, sind ergiebige, auf den neuesten Stand gebrachte Literaturhinweise angefügt. Wahrhaftig, ein einzigartiges materialkerygmatisches und methodisch-didaktisches Compendium, an dem jeder katechetisch Interessierte nicht mehr vorbeigehen kann!“

Dr. Alfred Läßle, Argelsried

„Dieses Buch füllt nicht nur eine Lücke — es erfüllt eine Sendung.“

Lebendige Seelsorge, Freiburg

Mit dem Erscheinen des 2. Bandes ist die Subskription erloschen. Der Ladenpreis des 1. Bandes beträgt 32,— DM.

PAULINUS-VERLAG TRIER

DZTHB
Bibliothek Seminar Göttingen
16. Jan.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 1

Januar/Februar 1962

INHALT

AUFSATZE

Joseph Höffner, Münster (Westf.)

Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten
Industriegesellschaft im Lichte der Enzyklika „Mater et Magistra“

Wolfgang Kuhn, Koblenz

Materialistische Biologie und das moderne Bild vom Organismus

Josef Georg Ziegler, Mainz

Zur Gestalt und Gestaltung der Moralthologie

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Soeben erschienen:

ERZBISCHOF BORNEWASSER

Worte an seine Priester

Zum zehnten Jahrestag seines Heimgangs

herausgegeben von

Albert Heintz

gr. 8°, 88 Seiten. 1 Bildtafel, kart. 4,50 DM

Unter den vielen Reden und schriftlichen Verlautbarungen des verewigten Erzbischofs Bornewasser tragen die an seine Priester gerichteten eine besondere Note, zunächst eine persönliche Note: Sie geben das Bild des Bischofs unmittelbar wieder, als eine Biographie es könnte, und rufen (z. B. in den Weiheansprachen) Situationen ins Gedächtnis, mit denen viele Geistliche existentiell verbunden sind. Die „Worte an seine Priester“ haben darüber hinaus zeitgeschichtliche Bedeutung als eine Dokumentation des Kampfes, den die Kirche in Deutschland in den schweren Jahren von 1922 bis 1951 zu bestehen hatte. Es ist natürlich, daß der Bischof über diesen Kampf zu seinen Priestern noch offener gesprochen hat, als er es vor der großen Öffentlichkeit tat. Als persönliches Erinnerungsbuch und als Zeitdokument ist die Sammlung ein sehr verdienstvolles Werk, dem man Beachtung und Verbreitung wünschen möchte.

Prof. Dr. Linus Hofmann

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arcus, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Licht der Enzyklika „Mater et Magistra“*

Von Professor Joseph Höffner, Münster (Westf.)

Der Industrialismus, der vor zweihundert Jahren langsam und zunächst nur ansatzweise in dem einen oder anderen Wirtschaftszweig der europäischen Länder sich auszubreiten begann, während das Wirtschafts- und Gesellschaftsgefüge im übrigen seinen vorindustriellen Charakter beibehielt, setzte sich erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entscheidend durch und ist heute in fast alle Teile der Erde vorgedrungen. Er hat nicht nur die Wirtschaft umgestaltet, sondern Daseinsweise und Lebensform der Menschen so grundlegend verwandelt, daß man ihn an Tiefenwirkung mit dem Übergang zur Selbsthaftigkeit im Neolithikum oder mit dem Entstehen der Hochkulturen zu vergleichen pflegt. Heute ist der Industrialismus in vielen Staaten zu einer gewissen Ausreife gelangt, so daß wir von der entwickelten Industriegesellschaft sprechen¹. Damit sind jedoch keineswegs alle wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Fragen gelöst; denn es gibt keine „vollendeten“ und „fertigen“ Sozialstrukturen. Gerade in der entwickelten Industriegesellschaft treten Probleme auf, die hintergründig und deshalb schwer zu meistern sind.

Die Soziallehre der Kirche wird ihren Auftrag in der entwickelten Industriegesellschaft nur dann richtig erkennen und zielstrebig erfüllen können, wenn sie den gegenwärtigen Kairos begreift und die „Zeichen der Zeit“ (Mt 16, 4) versteht. Sonst gerät sie in die Gefahr, einer gegenwartsfremden — wenn auch noch so grundsatztreuen — Abstraktion zu verfallen. Es empfiehlt sich deshalb, zunächst die Eigenart der entwickelten Industriegesellschaft zu kennzeichnen. Erst dann sollen die Folgerungen für die christliche Soziallehre gezogen werden.

Dabei werden wir uns auf die Sozialenzyklika *Mater et Magistra* vom 15. Mai 1961 berufen können, für die es charakteristisch ist, daß die überzeitlich gültigen Prinzipien in konkreter Weise auf die — seit *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931) — „erneut und grund-

* Mit gültiger Erlaubnis des Verfassers veröffentlichen wir diesen Aufsatz, der für die Festschrift zu Ehren unseres Bischofs Dr. Matthias Wehr gedacht ist, die aus Anlaß seines 70. Geburtstages erscheinen wird (6. 3. 1962).

Die Schriftleitung

¹ Vgl. Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1955; ders., *Das soziale Ganze und die Freiheit der einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters*. Göttingen 1957. — J. U. Nef, *Cultural Foundations of industrial Civilization*. Cambridge 1958.

legend“ gewandelte Lage angewandt werden². Wie es seiner Art entspricht, geht der Papst nicht wissenschaftlich-abstrakt, sondern anschaulich, unmittelbar, verständlich und väterlich-pädagogisch vor, indem er ein ganzes Geflecht von Erwägungen und Vorschlägen vorlegt und „viele Liebenswürdigkeiten“ austellt, — eine Methode, die von manchen mißdeutet worden ist. So schickten z. B. sozialdemokratische Kreise kurz nach der Veröffentlichung des Weltrundschreibens ein Danktelegramm nach Rom, weil sie sich von der Enzyklika verstanden und ermuntert glaubten. Im liberalen Lager begrüßte man demgegenüber die starke Hervorhebung der persönlichen Initiative, des Privateigentums und der Subsidiarität jeder staatlichen Wirtschaftspolitik. Der Bauernverband versicherte, er hätte seine Interessen nicht besser vertreten können, als es in der Enzyklika geschehen sei.

Angesichts dieser voreiligen Beschlagnahme der Enzyklika durch die Interessentengruppen meinten andere resigniert, man spüre in der Enzyklika „wenig Führung“; der Papst wolle es „allen recht tun“; jede Richtung werde sich „in irgendeiner Weise bestätigt fühlen, die Linkskatholiken wie die Ultras“.

All diese Deutungen beruhen auf dem Fehler, daß die Enzyklika nicht in ihrer Ganzheit gesehen wird, sondern daß gewisse Sätze und Formulierungen willkürlich herausgegriffen und interessenpolitisch interpretiert werden. Bei aller Hinwendung zum Konkreten und Aktuellen ruht die Enzyklika in eindeutiger und selbstverständlicher Weise auf den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Prinzipien der katholischen Soziallehre. Richtig ist, daß der Papst sich nicht die Aufgabe gestellt hat, diese Prinzipien weiter auszudeuten, wie es Pius XI. etwa in der Enzyklika *Quadragesimo anno* getan hat. Aber immer wieder werden in der neuen Sozialenzyklika die von Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. formulierten Grundsätze zitiert und angewandt³.

In seiner gütigen Art führt Johannes XXIII. bei aller Grundsatztreue keine kämpferische Sprache. Er läßt sich weder mit dem Neoliberalismus noch mit dem Neosozialismus in Auseinandersetzungen ein, vielleicht in der Absicht, die Bewegung, in die beide Richtungen ohne Zweifel geraten sind, nicht zu hemmen. Gegen den Bolschewismus allerdings erhebt der Papst den Vorwurf, „daß in vielen Ländern, darunter in solchen mit alter christlicher Kultur, viele Uns ganz besonders teure

² Die auf Anregung des deutschen Episkopats angefertigte deutsche Übersetzung der Enzyklika ist als Band 110 in der Herderbücherei 1961 erschienen: Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. *Mater et Magistra*. Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre. Freiburg i. Br. 1961. Obige Stelle: Nr. 46.

³ Z. B. Nr. 15, 20, 33, 42 ff., 53, 74, 92, 111, 119, 180 usw.

Brüder und Schwestern nun schon seit Jahren aufs grausamste verfolgt werden“, wobei „die überlegene Würde der Verfolgten“ nicht weniger offenkundig sei „als die ausgeklügelte Grausamkeit der Verfolger“⁴.

I. Die Eigenart der entwickelten Industriegesellschaft

Es lassen sich neun Eigentümlichkeiten der entwickelten Industriegesellschaft unterscheiden.

1. Zunächst ist es für die entwickelte Industriegesellschaft kennzeichnend, daß sie sich, obwohl 80 Prozent der Berufstätigen in abhängiger Stellung beschäftigt sind, nicht in das einfache Zweiklassenschema — hie „Kapitalist“, hie „Proletarier“ — pressen läßt. Weder Simonde de Sismondi, der 1834 meinte, im Maschinenzeitalter sei nur noch Platz „für den Großkapitalisten und den Lohnempfänger“⁵, noch Karl Marx mit seiner Prophezeiung vom „notwendigen Untergang der kleinen Bürger und Bauern“⁶ und vom ständigen Wachsen der „Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung“ der Arbeiterklasse⁷ haben recht behalten. Gewiß haben sich gesellschaftliche Umschichtungen gewaltigen Ausmaßes vollzogen, aber die pessimistische These, daß am Ende nur noch zwei Klassen übrigblieben: auf der einen Seite ein paar ausbeuterische Kapitalmagnaten, auf der anderen Seite das alle übrigen Menschen umfassende und „immer tiefer unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse“ herabsinkende Proletariat⁸, hat sich als völlig falsch erwiesen.

⁴ Ebda. Nr. 216. — Es sei auf folgende Veröffentlichungen zur Enzyklika *Mater et Magistra* hingewiesen: Anton Rauscher, *Mater et Magistra* — die dritte Sozialenzyklika. In: *Ordo socialis*, Jg. 9 (1961/62), S. 112 bis 126. — Jakob David, Aktuelle Sozialprobleme im Lichte der neuen Sozialenzyklika. In: *Orientierung*, Jg. 25 (1961), Nr. 16 u. 19. — Franz H. Mueller, Three Stages of Encyclical Social Philosophy. In: *Social Justice Review*, Oct. 1961. — O. von Nell-Breuning, *Mater et Magistra*. In: *Stimmen der Zeit*, Jg. 87 (1961/62), Bd. 169, S. 116—128. — Jos. Höffner, Gedanken zur Partnerschaft in der neuen Sozialenzyklika. In: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft*, Jg. 9 (1961), Nr. 8. — Die neue Enzyklika ist auch von nichtkatholischer Seite überaus wohlwollend kommentiert worden. Nur Volkmars Muthesius bemerkt in einem wenig freundlichen Kommentar, es fänden sich in der neuen Enzyklika „Spuren — deutliche sogar und Bedenken erster Art erweckende Spuren“ jenes Irrtums, „der darin besteht, den Staat verantwortlich zu machen für das Glück des Menschen“. (In: *Monatsblätter für freiheitliche Wirtschaftspolitik*, Jg. 7, 1961, S. 456.)

⁵ *Revue mensuelle d'Economie Politique* II (1834), S. 124.

⁶ Manifest der kommunistischen Partei. Neudruck: Karl Marx, Die Frühschriften. Hrsg. v. Siegfried Landshut. Stuttgart 1953, S. 551.

⁷ Karl Marx, *Das Kapital*. Bd. I. Neudr.: Berlin 1947, S. 803.

⁸ Karl Marx, Manifest der kommunistischen Partei, S. 538.

Im Gegensatz zu diesem der marxistischen Ideologie entsprungenen Klassen-Dualismus ist das konkrete Gefüge der entwickelten Industriegesellschaft überaus mannigfaltig. Dabei braucht kaum betont zu werden, daß Spannungen und Interessengegensätze nach wie vor auch zwischen Besitz und Nichtbesitz, zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestehen. Insbesondere im Bereich der Vermögensbildung nehmen die selbständig Erwerbstätigen auch in der entwickelten Industriegesellschaft eine Vorzugsstellung ein. So hat sich z. B. in der Bundesrepublik seit der Währungsreform durch Selbstfinanzierung über die Preise und durch Ausnutzung der in den Steuergesetzen vorgesehenen Möglichkeiten bei den Selbständigen ein Neuvermögen von mehr als 120 Milliarden Mark gebildet. Aber die Auseinandersetzungen zwischen den Arbeitsmarktparteien haben durch ihre quasi-parlamentarische Institutionalisierung, durch die Demokratisierung weiter Bereiche des öffentlichen Lebens und durch die Fluktuation innerhalb des Gefüges der sozialen Schichten an Schärfe verloren. Auch ist zu beachten, daß die Arbeitnehmer, zu denen in der Bundesrepublik 20,4 Millionen Erwerbstätige gehören, keineswegs eine homogene, verproletarisierte Masse bilden, sondern nach Ausbildung, Beschäftigungsart, Verantwortung, Einkommen und Wohnweise sehr verschieden sind. Man denke an den Unterschied zwischen den an Zahl und Bedeutung ständig zunehmenden Angestellten, die in der Bundesrepublik zusammen mit den Beamten schon 28,6 Prozent der unselbständig Erwerbstätigen ausmachen, und den Arbeitern, bei denen wiederum zwischen ungelernten, angelernten und gelernten Arbeitern, zwischen Vorarbeitern und Facharbeitern usw. unterschieden werden muß.

Die Selbständigen andererseits haben zwar beträchtliche Umschichtungen und Anpassungen erlebt, sind jedoch nicht untergegangen, sondern nehmen in Landwirtschaft, Handwerk, Handel, Industrie sowie in den Dienstgewerben eine feste Stellung ein.

2. Ein weiterer für die entwickelte Industriegesellschaft typischer Zug ist das dichte Netz der das gesellschaftliche Leben regelnden Organisationen und Institutionen oder — wie die Enzyklika *Mater et Magistra* sich ausdrückt — „die wachsende Zahl gesellschaftlicher Verflechtungen“⁹, was weithin zur Anonymität der Lebensverhältnisse geführt hat. Im vorindustriellen Zeitalter lebten die Menschen in primären Ordnungen, d. h. in den kleinen, überschaubaren Gemeinschaften der Familie, der Nachbarschaft, der Zunft, des Dorfes und der verhältnismäßig kleinen Stadt. Die primären Ordnungen waren die Voraussetzung der sogenannten Sozialkontrolle im Bereich des religiösen und sittlichen Verhaltens, wobei zu beachten ist, daß die in den primären Ordnungen verankerte Sozialkontrolle ihrer Natur nach keineswegs zu Heuchelei und Lebenslüge führen

⁹ A. a. O. Nr. 59.

mußte, sondern der Überzeugung der Menschen entsprach und ihnen einen kaum zu überschätzenden Halt gewährte. Lehrt doch die Erfahrung, daß wohl vier Fünftel der Menschen — wie die Menschen nun einmal sind — vom herrschenden weltanschaulichen Milieu mitgetragen werden müssen, und daß nur verhältnismäßig wenige sich zu einer selbst-erkämpften eigenen Entscheidung durchringen.

In der entwickelten Industriegesellschaft sind zu den primären Ordnungen in wachsender Zahl sekundäre Systeme getreten, die sich in ihrer Anonymität nicht mehr an den ganzen Menschen wenden, sondern ihn nur noch in einer jeweils verschiedenen „Hinsicht“ erfassen (Hans Freyer): etwa als Belegschaftsmitglied, als Sozialversicherten, als Freizeitkonsumenten usw. Der Mensch wird in bestimmte, von ihm unabhängige Kreisläufe eingefügt. Es werden ihm fertige Schemata bereitgestellt, so daß er in Gefahr gerät, schablonisierte Verhaltensweisen und genormte Gesinnungen zu übernehmen, d. h. in einem hintergründigen Sinne sich selbst entfremdet zu werden.

3. Des weiteren ist es für die entwickelte Industriegesellschaft charakteristisch, daß die breiten Massen nicht nur nach einem gehobenen und gleichgezogenen Lebensstandard streben, sondern daß es einer beträchtlichen Mehrheit des Volkes — und zwar auch in der Schicht der unselbständig Erwerbstätigen — tatsächlich gelingt, am modernen Zivilisationskomfort teilzunehmen¹⁰, so daß wir die entwickelte Industriegesellschaft eine nivellierte Wohlstandsgesellschaft zu nennen pflegen. Immer breitere Schichten gleichen sich in ihren Konsum- und Freizeitgewohnheiten an. An die Stelle des Klassen-Status ist weithin der Konsum-Status getreten.

4. Damit hängt das Bestreben zusammen, sich den erreichten Lebensstandard auch in den Lebensrisiken der Krankheit, Berufs- und Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit und im Alter zu sichern. In der entwickelten Industriegesellschaft kann diese Sicherung von den Einzelmenschen und von den Familien allein — ohne Mithilfe gesamtgesellschaftlicher Institutionen — nicht mehr in ausreichender Weise gewährleistet werden. Aus dieser Sicht ist die Sozialversicherung weithin als Anpassung an die neuen Verhältnisse des industriellen Zeitalters, aber nicht allgemein und schlechthin als eine Degenerationserscheinung und als ein Zeichen der Vermassung und fehlender Selbstverantwortung zu deuten. Allerdings soll dieser Hinweis nicht die Gefahr verharmlosen, die im Trend zum Versorgungsstaat liegt, wobei mit Versorgungsstaat nicht jener Staat gemeint ist, der die materielle Wohlfahrt wirtschafts- und sozialpolitisch zu fördern sucht, sondern jener Staat, der sich für den Erst- und Allein-

¹⁰ Vergl. John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*. Cambridge 1958.

verantwortlichen für die soziale Sicherheit aller seiner Bürger hält und deshalb das auf Entsprechung von Beitrag und Leistung beruhende Versicherungsprinzip durch das Versorgungsprinzip zu verdrängen sucht, das Rechtsansprüche auf Grund gesetzlicher Bestimmungen gewährt, ohne daß Beiträge gezahlt worden sind.

5. Ein fünftes Problem, das gerade die entwickelte Industriegesellschaft vor schwierige Aufgaben stellt, liegt in der Gleichgewichtsstörung zwischen dem arbeitsintensiven primären Sektor der landwirtschaftlichen und bergbaulichen Urproduktion, dem sekundären Sektor der eigentlichen handwerklichen und industriellen Fertigung — mit den erstaunlichen Möglichkeiten der Mechanisierung, Rationalisierung und Automation — und dem tertiären Sektor der Dienstleistungen. Die Enzyklika *Mater et Magistra* erwähnt die drei Sektoren der modernen Wirtschaftsgesellschaft an neun Stellen und bemerkt, daß die Spannungen „zwischen der Landwirtschaft, der Industrie und den Dienstleistungsgewerben“ in einer „zunehmenden Zahl von Staaten... täglich offenkundiger“ werden. „Mit dem Wachstum und Fortschritt der Wirtschaft“ nehme „der Anteil der landwirtschaftlich erwerbstätigen Bevölkerung ab“, die sich „fast überall hinter der Entwicklung zurückgeblieben“ sehe; dafür wachse „die Zahl der in der Industrie und in den übrigen Sektoren Beschäftigten“¹¹.

6. Das Ringen zwischen den verschiedenen Sektoren um den Anteil am Sozialprodukt hat zu einer sechsten, für die entwickelte Industriegesellschaft typischen Erscheinung geführt: zum Pluralismus der Interessentengruppen. Interessentengruppen sind im gesellschaftlichen Raum als Wildwuchs entstandene, d. h. verfassungsrechtlich nicht integrierte Verbände, die gleichgerichtete wirtschaftliche Interessen ihrer Mitglieder zusammenfassen und zur Durchsetzung dieser Interessen auf die öffentliche Meinung, auf die politischen Parteien, auf die Parlamente, auf die Regierungen, auf die Verwaltung und Rechtsprechung sowie auf die entgegengesetzten Interessentengruppen Druck auszuüben suchen. Das Umsichgreifen der *pressure groups* ist für alle Industriestaaten der westlichen Welt charakteristisch. Man hat die Bundesrepublik einen „Gruppenmarkt“ mit politischem „Gruppenhandel“ und mit „Verbandsherzogtümern“ genannt, von denen einige die „Kurwürde“ für sich beanspruchten¹².

¹¹ A. a. O. Nr. 48, 124.

¹² Theodor Eschenburg, *Herrschaft der Verbände?* Stuttgart 1955, S. 64, 87. — Vgl. auch J. H. Kaiser, *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlin 1956. — Günter Triesch, *Die Macht der Funktionäre*, Düsseldorf 1956. — Hans Huber, *Die Umwälzungen im Staatsgefüge durch die Verbände*. In: *Ordo* VII (1955).

7. Das immer dichter werdende Netz der Organisationen und Institutionen, der Aufbau des Systems der sozialen Sicherheit, die Gleichgewichtsstörungen zwischen den drei Sektoren, das Auftreten der *pressure groups*, die Spannungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern haben — neben vielen anderen Gründen — dazu geführt, daß die Regierungen, wie es in *Mater et Magistra* heißt, „immer weiter, immer tiefer... in Wirtschaft und Gesellschaft“ eingreifen¹³, womit ein siebtes für die entwickelte Industriegesellschaft typisches Charakteristikum genannt ist. Dieses Gegenwärtigsein des Staates ist in fast allen Bereichen spürbar. Die neue Sozialenzyklika weist z. B. darauf hin, „daß der Staat mehr und mehr in Bereiche eindringt, die zum Persönlichsten des Menschen gehören und darum von höchster Bedeutung, aber auch ernststen Gefährdungen ausgesetzt sind“, z. B. „Gesundheitswesen, Unterricht und Erziehung der jungen Generation, Berufsberatung, Mittel und Wege der Rehabilitation und Wiedereingliederung der verschiedenen Gruppen von Behinderten“¹⁴. Obwohl die Ausweitung der Staatstätigkeit weithin durch die Verhältnisse bedingt ist, bergen sich hier doch — gerade vom katholischen Menschen- und Gesellschaftsbild her — ernste Probleme.

8. Zum schon erwähnten Pluralismus der Interessentengruppen tritt als weiteres Charakteristikum der entwickelten Industriegesellschaft der weltanschauliche Pluralismus, d. h. die verwirrende Vielfalt, Vermischung und Gegensätzlichkeit der weltanschaulichen Auffassungen, Richtungen und Systeme — gleichsam ein geistiges Chaos, das über Presse, Rundfunk und Fernsehen und infolge des Verkehrs, der Freizügigkeit und der Mobilität auf fast jeden Menschen unaufhörlich einwirkt. Kristallisationspunkte des weltanschaulichen Pluralismus sind vor allem die Großstädte, die Industriegebiete, die Großbetriebe und die Freizeitmächte. Wahrscheinlich ist der weltanschauliche Pluralismus für jede entwickelte Industriegesellschaft typisch, so daß es auch den bolschewistischen Staaten nicht gelingen dürfte, die Einheitsweltanschauung des dialektischen Materialismus auf die Dauer durchzusetzen, eine Vermutung, für die schon heute — je mehr die bolschewistischen Länder sich zu fortgeschrittenen Industriegesellschaften entwickeln — manche Anzeichen sprechen.

Bei aller Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit der weltanschaulichen Atmosphäre in der entwickelten Industriegesellschaft lassen sich doch gewisse Grundzüge erkennen: eine weitverbreitete rationalistische und naturalistische Denkweise, die an die „Machbarkeit“ der Welt glaubt, dem Religiösen und Übernatürlichen jedoch kritisch und fremd gegenübersteht, sowie eine auffallend starke Wertung des materiellen Lebensstan-

¹³ A. a. O. Nr. 48.

¹⁴ Ebda. Nr. 60.

dards. Nicht zu Unrecht pflegt man zu sagen, daß die gesellschaftliche Geltung eines Menschen nicht so sehr durch seine berufliche Stellung und Verantwortung als vielmehr durch seinen Lebensstandard, durch das, „was er sich leisten kann“, bestimmt werde.

9. Bei alledem geht von der entwickelten Industriegesellschaft eine weltweite Suggestivwirkung aus, womit ein letztes Charakteristikum genannt ist: die planetarische Ausstrahlungs- und Anziehungskraft der entwickelten Industriegesellschaft. Die vor zweihundert Jahren in Europa aufgebrochene und heute um die ganze Erde wandernde industrielle Revolution hat überall auf Erden — auch bei Völkern, die jahrtausendlang in einer gewissen statischen Genügsamkeit gelebt hatten — zu einem Erwachen und zu einem neuen Bewußtsein geführt. Dieses Erwachen aber geschieht mit dem Blick auf den Zivilisationskomfort der entwickelten Industriegesellschaften, denen gegenüber man sich selbst als enterbt, zurückgesetzt oder gar als ausgebeutet betrachtet. Wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die industrielle Arbeiterschaft Europas sich ihrer Klassenlage innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bewußt geworden ist, was unübersehbare politische, wirtschaftliche und sozialpolitische Folgen hatte, so werden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Menschen in den sogenannten Entwicklungsländern sich ihrer Lage innerhalb der Völker und Staaten der ganzen Welt bewußt, was zu noch gewaltigeren Auswirkungen führen wird. Die Entwicklungsländer weisen zwar den Kolonialismus entrüstet zurück, sind sich aber vielfach nicht bewußt, daß sie mit dem gierig ersehnten technischen Fortschritt ein typisches Erzeugnis abendländischen Geistes übernehmen und dabei ihre eigenen, in langer Überlieferung geschaffenen kulturellen Werte zu verlieren drohen. So vollzieht sich z. B. im Roten China durch die fanatische Übernahme zweier abendländischer Erscheinungen — der technischen Revolution und der marxistischen Utopie — ein spätkolonialer, europäischer Überfremdungsprozeß, der alles in den Schatten stellt, was im Zeitalter des Kolonialismus an Überfremdung in China geschehen ist.

II. Neun Folgerungen

Aus der Eigenart der entwickelten Industriegesellschaft ergeben sich für die christliche Soziallehre und für ihren Auftrag in der modernen Welt neun Folgerungen:

1. An erster Stelle gilt es, die Verpflichtung des Christen zum Dienst an der Welt und ihren Ordnungen hervorzuheben und einzuschärfen. Einem in Frankreich, aber auch in Deutschland verbreiteten Supra-naturalismus gegenüber, der besonders in katholischen Akademikerkreisen Anhänger findet und der christlichen Soziallehre vorwirft, sie stehe der

Stoa näher als der Bibel, muß gerade heute die christliche Verantwortung für den gesellschaftlichen Bereich betont werden. Sie ergibt sich aus drei Gründen:

Den ersten und wichtigsten Grund hat P i u s XII. in der Weihnachtsbotschaft des Jahres 1955 eindringlich hervorgehoben. „Als die Fülle der Zeiten gekommen war“, so erklärte er, „stieg das Wort Gottes in dieses irdische Leben herab und nahm eine wirkliche menschliche Natur an, und so trat es auch in das geschichtliche und soziale Leben der Menschheit ein, auch hierin, wenngleich Gott von Ewigkeit her, ‚den Menschen gleich‘ . . . Die Christen, an die Wir Uns hier insbesondere wenden, müßten besser als alle anderen wissen, daß der menschengewordene Sohn Gottes der einzige sichere Halt der Menschheit auch im sozialen und geschichtlichen Leben ist und daß er, indem er die Menschennatur annahm, deren Würde als Grundlage und Regel dieser sittlichen Ordnung bestätigt hat. Es ist also ihre vornehmliche Aufgabe, dafür zu arbeiten, daß die moderne Gesellschaft in ihren Gebilden zu den Quellen zurückkehrt, die das menschengewordene Wort Gottes geheiligt hat. Wenn die Christen je diese ihre Aufgabe vernachlässigten, indem sie, soweit es an ihnen liegt, die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben brachliegen ließen, würden sie einen Verrat an dem Gottmenschen begehen . . . Sie ziehen sich nicht in geschlossene Bezirke zurück, als wollten sie sich vor der Welt bewahren . . . Hütet Euch vor jenen, die diesen christlichen Dienst an der Welt verachten und ihm ein sogenanntes ‚reines‘, ‚geistiges‘ Christentum entgegenstellen. Sie haben jene göttliche Institution nicht begriffen, angefangen mit ihrem Fundament: Christus, dem wahren Gott, aber auch wahren Menschen¹⁵.“ Wegen der Menschwerdung Christi ist die Kirche, wie P i u s XII. mehrmals betont hat, „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“¹⁶.

Ein weiterer Grund für die christlich-soziale Verantwortung ist die erschütternde Bedeutung, die den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen heilsmäßig zukommt. Die Enzyklika *Quadragesimo anno* bezeichnete 1931 „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig“, „daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine

¹⁵ Weihnachtsbotschaft P i u s' XII. vom 24. 12. 1955. Deutsche Übersetzung in: A. F. Utz und J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe P i u s' XII.*, Bd. III, Freiburg/Schweiz 1961, Nr. 6348, 6356, 6357.

¹⁶ P i u s XII. nannte die Kirche „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ in seiner Radioansprache an den Deutschen Katholikentag in Bochum, 4. 9. 1949, in: Utz-Groner, *Soziale Summe P i u s' XII.*, Bd. I, Nr. 611; ferner in seiner Ansprache an das Heilige Kollegium vom 20. 2. 1946, in: Utz-Groner, Bd. II, Nr. 4106.

Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken“ (n. 130). Heilswidrige Verhältnisse, z. B. die Elendszustände in manchen Entwicklungsländern, sind Ärgernisse, die nach Abhilfe verlangen, und zwar nicht nur in der Form des Almosens, sondern der konstruktiven Hilfe.

Schließlich ist bei der Begründung des christlich-sozialen Dienstes an der Welt noch darauf hinzuweisen, daß die Kirche — nach einem Wort Pius' XII. — „ihre eigene Soziallehre“ besitzt, „die sie von den ersten Jahrhunderten an bis in die moderne Zeit tiefdringend ausgearbeitet und in ihrer Entwicklung und Vervollkommnung nach allen Seiten und unter allen Gesichtspunkten studiert hat“¹⁷. Auch Johannes XXIII. weist darauf hin, „daß die Soziallehre der katholischen Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen ist. Deswegen wünschen Wir dringend, daß man sich immer mehr in sie vertieft. Vor allem wünschen Wir, daß sie in den katholischen Schulen aller Stufen, ganz besonders aber in den Seminarien, als Pflichtfach vorgetragen werde“¹⁸.

Die katholische Soziallehre geht davon aus, daß „Gott, der Schöpfer und Erlöser, durch Naturrecht und Offenbarung“ die Grundzüge der sozialen Ordnung kundgetan hat. „Denn“, so heißt es bei Pius XII., „die Grundzüge des Naturrechts und die Offenbarungswahrheiten haben, wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe, beide ihre gemeinsame Quelle in Gott“¹⁹.“ Die christliche Soziallehre aber ist keine abstrakte und unverbindliche Theorie, sondern Leitbild des verantwortlichen Dienstes an der Welt.

2. Bei der konkreten Umschreibung der sozialen Verantwortung und bei der Kennzeichnung der Ansatzpunkte wird die christliche Soziallehre vor alten Clichés warnen müssen, womit eine wichtige Aufgabe genannt ist, die ihr in der entwickelten Industriegesellschaft obliegt. Auch heute noch bricht z. B. im christlich-sozialen Bereich hin und wieder jene überholte Vorstellung durch, daß man die entwickelte Industriegesellschaft mit dem primitiven Klassendualismus adäquat zu deuten vermöge. Dieser Dualismus dürfte auch bei manchen französischen Arbeiterpriestern Pate gestanden haben. Demgegenüber muß sich die christliche Soziallehre intensiv darum mühen, die wirklichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse in ihrer Differenziertheit kennenzulernen. Sonst bleiben wohlgemeinte Programme wirkungslos, weil sie wirklichkeitsfremd sind. Hier sollte die christliche Soziallehre bei den spanischen Naturrechtslehrern des 16. Jahrhunderts, die in erstaunlicher Weise die konkreten Verhältnisse zu analysieren verstanden, in die Schule gehen. Ludwig Molina meinte damals — und sein Urteil ist auch heute noch richtig —,

¹⁷ Ansprache Pius' XII. vom 23. 2. 1944, in: Utz-Groner, Bd. I, Nr. 94.

¹⁸ A. a. O. Nr. 222 f.

¹⁹ Radiobotschaft Pius' XII. vom 1. 6. 1941, in: Utz-Groner, Bd. I, Nr. 498.

daß sozialetische Aussagen „um so weniger brauchbar und um so weniger richtig sind, je allgemeiner sie formuliert werden“²⁰.

3. Bei der Analyse der Verhältnisse der entwickelten Industriegesellschaft stößt man — vor allem in der großbetrieblichen Wirtschaft, in den Institutionen der Sozialversicherung und im Einflußbereich der Freizeitmächte — auf die anonymen Sekundärsysteme. Damit steht eine dritte, überaus bedeutsame Aufgabe der christlichen Soziallehre vor uns: inmitten aller Anonymität der Lebensverhältnisse die Würde, Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen zu wahren. *Et homo factus est*, — Gottes Sohn ist für uns Mensch geworden, verkündet das christliche Credo. Deshalb ist jeder Mensch, auch der armseligste, nicht nur Gottes Geschöpf, sondern Bruder oder Schwester Christi. Alle gesellschaftlichen Institutionen finden ihren letzten Sinn darin — abgesehen von der Ehre Gottes —, der Persönlichkeitsentfaltung des Menschen und seiner gottgewollten Vollendung, seinem Heil, zu dienen. Die Institutionen sind nicht Selbstzweck. Niemals darf der Mensch zum bloßen Objekt staatlicher, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Prozesse erniedrigt werden. Der Mensch lebe heute, so heißt es in der Enzyklika *Mater et Magistra*, in „Umweltbedingungen, unter denen es für den einzelnen wirklich schwer ist, noch unabhängig von äußeren Einflüssen zu denken, aus eigener Initiative tätig zu werden, in Eigenverantwortung seine Rechte auszuüben und seine Pflichten zu erfüllen, die geistigen Anlagen voll zu betätigen und zu entfalten“²¹.

Von hier aus wird es verständlich, daß die christliche Soziallehre so entschieden für die Stärkung der Familie eintritt, die das sicherste Bollwerk gegen Vermassung und Selbstentfremdung ist, und daß sie seit Beginn der industriellen Entwicklung mit zäher Beharrlichkeit die Forderung nach breiter Streuung des Eigentums erhoben hat. Nur wenn möglichst jedermann — wenn auch in bescheidenem Ausmaß — Eigentümer ist, können jene personalen Werte sich entfalten, die wir der Eigentumsordnung nachrühmen: Eigeninitiative, Selbstverantwortung, Vorsorge, Arbeitsfreude. Durch die breite Streuung des Privateigentums würde das System der sozialen Sicherheit zwar nicht überflüssig werden; aber es könnte mit der Zeit in einem gewissen Ausmaß eingeschränkt und durch neue Formen der Selbstverantwortung ergänzt werden. Es liegt nahe, ein mahnendes Wort zu zitieren, das Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert geschrieben hat: das Streben nach Sicherheit entspringe mehr der Furcht als der Tugend der Hoffnung; auch verleite es

²⁰ *Quia tamen morales sermones, quo universaliores, eo minus utiles sunt, minusque veriores.* De Justitia et Jure (1. Aufl. 1593), Tr. II, Disp. 35. n. 1.

²¹ A. a. O. Nr. 62.

zur Sorglosigkeit, indem es die Kraft zur Meisterung schwieriger Lagen mindere²².

Mit besonderem Nachdruck tritt die Enzyklika *Mater et Magistra* für die Subjektstellung des Menschen im Betrieb ein. Der Betrieb müsse eine der Menschenwürde entsprechende Struktur erhalten und allen Beschäftigten die Möglichkeit bieten, „an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens“ aktiv mitzuwirken. Eine Betriebsordnung, die das „Verantwortungsgefühl“ des Arbeiters „abstumpfen oder seine schöpferischen Kräfte lahmlegen“ würde, widerspräche der Gerechtigkeit „selbst dann, wenn der Güterausstoß sehr hoch liegt und die Verteilung nach Recht und Billigkeit erfolgt“. Der Arbeiter dürfe nicht bloß physisch, als auf den Leistungslohn ausgerichtete Arbeitskraft, im Betrieb anwesend sein; entscheidend sei vielmehr seine personale Präsenz. Es gelte, „das Unternehmen zu einer echten menschlichen Gemeinschaft zu machen“, was „Zusammenarbeit, Achtung voreinander und Wohlwollen“ voraussetze. Alle Mitarbeiter im Betrieb sollten „ihre Arbeit nicht nur als Mittel des Erwerbs auffassen, sondern auch als Pflichterfüllung und Dienst an der Gemeinschaft“. Wenn auch in jedem Unternehmen die „wirksame Einheitlichkeit der Leitung“ gewahrt werden müsse, dürfe der Arbeiter doch nicht als „bloßer Untertan“ betrachtet werden, „dazu bestimmt, stummer Befehlsempfänger zu sein, ohne das Recht, eigene Wünsche und Erfahrungen anzubringen“²³.

Um der Subjektstellung des arbeitenden Menschen willen greift Johannes XXIII. auch das von der christlichen Sozialbewegung seit mehr als hundert Jahren vertretene Anliegen der Wiedervereinigung von Kapital und Arbeit auf. Es müsse den Arbeitern ermöglicht werden, „in geeigneter Weise in Mitbesitz an ihrem Unternehmen“ hineinzuwachsen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse vieler Länder gestatteten „den Mittel- und Großbetrieben ein besonders schnelles Wachstum im Wege der Selbstfinanzierung“. Wo dies zutreffe, „könnte den Arbeitern ein rechtmäßiger Anspruch an diese Unternehmen zuzuerkennen sein“²⁴.

4. Der Ausgleich zwischen den drei Sektoren der modernen Wirtschaftsgesellschaft nimmt — vor allem in lohn-, preis- und beschäftigungspolitischer Hinsicht — immer mehr an Bedeutung zu und dürfte eines der größten Probleme der entwickelten Industriegesellschaft dar-

²² *Securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua* (Summa theologica, I. II. 40, 8 ad 1).

²³ A. a. O. Nr. 83, 91, 92.

²⁴ Ebda. Nr. 75, 77.

stellen. Die Schwierigkeiten hängen zum Teil mit der in allen drei Sektoren — auch in der Landwirtschaft — gewaltig gestiegenen Produktivität zusammen. Obwohl z. B. in den Vereinigten Staaten nur noch 8 Millionen Menschen in der Landwirtschaft beschäftigt sind, ist die Produktivität der amerikanischen Landwirtschaft so hoch, daß nicht nur die Bevölkerung der Vereinigten Staaten von über 180 Millionen ausreichend versorgt wird, sondern daß sich noch beträchtliche Überschüsse bilden, was zu Preisdruck führt. Es ist verständlich, daß sich die neue Sozialenzyklika in besonderer Weise den Schwierigkeiten der Landwirtschaft zuwendet²⁵. Die Agrarpolitik müsse „in kluger Weise Bedacht nehmen auf Steuern und Abgaben, auf das Kreditwesen, die Sozialversicherung, die Preisbildung, die Förderung weiterverarbeitender Industrien, schließlich auf bessere Ausstattung der bäuerlichen Betriebe mit Inventar“. Auf diese Weise könnten die „Produktivitätsunterschiede zwischen Landwirtschaft, Industrie und Dienstleistungen“ verringert werden, so daß sich die „Lebenshaltung der bäuerlichen Bevölkerung“ mehr und mehr an die Lebenshaltung derer angleichen lasse, „die ihr Einkommen aus Industrie und Dienstleistungen beziehen“. Sonst komme es bei den in der Landwirtschaft Beschäftigten zu einem „Minderwertigkeitskomplex“²⁶.

Allerdings erwartet der Papst nicht alles von der staatlichen Agrarpolitik. Er betont vielmehr ausdrücklich, daß die „Bahnbrecher des wirtschaftlichen Aufstiegs, des kulturellen Fortschritts und der sozialen Hebung der Landwirtschaft“ die Bauern selbst sein müssen. Gerade der Beruf des Bauern erfordere „klare Übersicht über den Gang der Zeit und bereitwilliges Mitgehen mit ihr, ruhigen Blick in die Zukunft, Wissen um die Bedeutung und Verantwortung des eigenen Standes, entschlossenen und aufgeschlossenen unternehmerischen Sinn“. Auch sollten sich die Bauern organisieren, „wie das in jedem anderen Wirtschaftszweig geschieht“. Der Papst fügt freilich hinzu, die Bauern dürften „das Gewicht und den Einfluß ihrer Organisation“ niemals „im Widerspruch zur sittlichen Ordnung und zum staatlichen Gesetz“ geltend machen, müßten vielmehr bestrebt sein, „ihre Rechte mit den Rechten und Interessen der übrigen Gruppen im Rahmen des gesamtstaatlichen Gemeinwohls in Einklang zu bringen“²⁷.

5. Diese Überlegungen führen zu einer fünften in der entwickelten Industriegesellschaft vordringlichen Aufgabe: Die christliche Soziallehre wird dem Pluralismus der Interessentengruppen gegenüber das Gemeinwohl der Gesamtgesellschaft in den Vordergrund rücken. Niemand wird

²⁵ In den meisten Staaten, nicht nur in den Entwicklungsländern, sondern auch in Europa, reicht die Produktivität der Landwirtschaft nicht an die Produktivität der Industrie heran; anders ist es in den Vereinigten Staaten.

²⁶ A. a. O. Nr. 125, 131.

²⁷ Ebda. Nr. 144, 145, 147.

die Vertretung berechtigter Interessen diffamieren wollen. Auch ist anzuerkennen, daß die Bildung der *pressure groups* in einem gewissen Sinn Ausdruck des Schutzbedürfnisses des modernen Menschen gegenüber der sich ausweitenden Staatsmacht ist. Aber eine Integration der Interessentengruppen ist bisher nicht erreicht worden, so daß Goetz Briefs mit Recht bemerkt, die pluralistische Ära besitze „kein autonomes Struktur- und Funktionsprinzip für Wirtschaft und Gesellschaft“²⁸.

Angesichts dieser Lage gewinnt das Anliegen der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung, wie sie in der Enzyklika *Quadragesimo anno* beschrieben wird und auch in *Mater et Magistra* anklingt, neue und aktuelle Bedeutung: nämlich „wohlgefügte Glieder des Gesellschaftsorganismus“ zu bilden, die als „naturgemäße Ausstattung“ der Gesellschaft bezeichnet werden können²⁹.

Ob es gelingt, die Interessentengruppen innerhalb der entwickelten Industriegesellschaft zu integrieren, wird entscheidend von jenen Männern abhängen, die in den Verbänden die Macht ausüben. Die christliche Soziallehre sollte sich deshalb mehr als bisher um die Erarbeitung eines ethischen Leitbildes des Funktionärs bemühen. In früheren Jahrhunderten pflegte man den einzelnen Ständen und Berufen — in den Fürstenspiegeln, Handwerkerspiegeln, Bauernspiegeln, Kaufmannsspiegeln — christliche Leitbilder zu geben. Heute fehlen weithin glaubwürdige Leitbilder des Industriearbeiters, des Unternehmers, des Parlamentariers und nicht zuletzt des Verbandsfunktionärs. Ein wesentlicher Zug im Leitbild des Verbandsfunktionärs müßte jene Haltung sein, die bei der Vertretung der Sonderinteressen das Gemeinwohl des ganzen Volkes in Programm und Praxis als oberste Norm anerkennt.

6. Der zunehmenden Staatstätigkeit gegenüber wird die christliche Soziallehre den Grundsatz der Subsidiarität herausstellen müssen, der in der entwickelten Industriegesellschaft ein überaus wichtiges Ordnungsprinzip ist. Die Enzyklika *Mater et Magistra* erklärt zwar nachdrücklich, daß es in der Wirtschaft „des tätigen Eingreifens der staatlichen Gewalt“ bedürfe, „um in der rechten Weise die Wohlstandssteigerung zu fördern, so daß mit ihr zugleich ein sozialer Fortschritt verbunden ist und sie so allen Bürgern zustatten kommt“. Wo diese „gebotene wirtschaftspolitische Tätigkeit des Staates“, die „fördert, anregt, regelt,

²⁸ Goetz Briefs, Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft. In: Wirtschaftsfragen der freien Welt (Festschrift Ludwig Erhard). Frankfurt/M. 1957, S. 108.

²⁹ Enzyklika *Quadragesimo anno*, n. 83. — *Mater et Magistra* befaßt sich nicht ausführlich mit der Leistungsgemeinschaftlichen Ordnung, erwähnt sie jedoch in Nr. 40 und 65: die „leistungsgemeinschaftlichen Gebilde“ müßten sich „kraft eigenen Rechts“ entwickeln und bei der „Verfolgung ihrer Interessen im Einklang mit dem Gemeinwohl“ bleiben.

Lücken schließt und Vollständigkeit gewährleistet“, fehlt oder unzureichend ist, „kommt es schnell zu heilloser Verwirrung, da herrscht die freche Ausbeutung fremder Not durch von Skrupeln wenig gehemmte Stärkere, die sich leider allzeit und allenthalben breitmachen wie Unkraut im Weizen“. Bei alledem muß jedoch das Tätigwerden des Staates vom Grundsatz der Subsidiarität beseelt sein. Im Bereich der Wirtschaft kommt nämlich „der Privatinitiative der einzelnen, die entweder für sich allein oder in vielfältiger Verbundenheit mit andern zur Verfolgung gemeinsamer Interessen tätig werden“, der Vorrang zu. Die „ständige Erfahrung“ bewiese: „Wo die Privatinitiative der einzelnen fehlt, herrscht politisch die Tyrannei; da geraten aber auch manche Wirtschaftsbereiche ins Stocken; da fehlt es an tausenderlei Verbrauchsgütern und Diensten, auf die Leib und Seele angewiesen sind.“ Die Sorge des Staates für die Wirtschaft muß „dergestalt sein, daß sie den Raum der Privatinitiative der einzelnen Bürger nicht nur nicht einschränkt, sondern vielmehr ausweitet“. Es ist „das Recht und die Pflicht der einzelnen“, erstverantwortlich „sich und ihre Angehörigen selbst mit dem Lebensunterhalt zu versorgen“³⁰.

Die Volkswirtschaft ist keine Funktion des Staates; sie gehört vielmehr als Kultursachgebiet dem gesellschaftlichen Raum zwischen Einzelmensch und Staat an. Daher verlangt die Subsidiarität, „daß die leistungsgemeinschaftlichen Gebilde sowie die vielfachen Unternehmungen, in denen der Vergesellschaftungsprozeß sich vorzugsweise abspielt, sich wirklich kraft eigenen Rechts entwickeln können“, wobei natürlich stets der „Einklang mit dem Gemeinwohl“ gewahrt werden muß³¹.

7. Sehr verwickelt und heikel sind — siebte — die Aufgaben, vor die sich die christliche Soziallehre angesichts des weltanschaulichen Pluralismus gestellt sieht. In der entwickelten Industriegesellschaft leben Menschen verschiedener Konfession und Weltanschauung zusammen, so daß dem Toleranzproblem nicht nur in der Religion, sondern auch in der Erziehung, in der Bildung, in der Wissenschaft und in sonstigen Bereichen des kulturellen Lebens entscheidende Bedeutung zukommt. Ausgehend von dem Grundsatz, daß niemand zur Preisgabe seiner eigenen Überzeugung gezwungen werden darf, tritt die christliche Soziallehre sowohl im staatlichen als auch im gesellschaftlichen Raum für die aufrichtige Wahrung der Toleranz ein. Würde z. B. der Staat in der pluralistischen Gesellschaft durch seine Behörden eigentliche Erziehungsaufgaben durchführen lassen, so wären religiöse und weltanschauliche Vergewaltigungen unvermeidlich. Georg Heppes möchte zwar dem

³⁰ A. a. O. Nr. 51, 52, 53, 55, 57.

³¹ Ebda. Nr. 65.

Staat das Recht zuschreiben, „im eigenen Bereich Erziehung aus eigener Kraft zu besorgen“. Wenn Heppes dann darlegt, die Erziehung habe „dem Wahren, dem Guten, dem Schönen, dem Erhabenen und Heiligen“ zu dienen³², wird man erstaunt fragen müssen, nach welchen Normen der Staat in der pluralistischen Gesellschaft bestimmen solle, was wahr, gut, schön, erhaben und heilig sei; denn die Annahme, daß es eine über allen Religionsbekenntnissen und Weltanschauungen schwebende Erziehung und Bildung gebe, ist eine Verspätungserscheinung aus der Zeit des Nationalliberalismus.

Im übrigen dürfte die Toleranz heute weniger vom Staat als vielmehr von gewissen innergesellschaftlichen Kräften und Strömungen bedroht sein, z. B. von jenen Richtungen, die als höchste, alle Bereiche des geistigen Lebens verpflichtende Norm die sogenannte werturteilsfreie, positivistische Wissenschaft ansehen und z. B. mehr oder weniger offen die These vertreten, daß ein philosophische und religiöse Wahrheiten anerkennender Gelehrter nicht auf den Lehrstuhl einer Universität gehöre. Abgesehen davon, daß jede Wissenschaft auf philosophischen Voraussetzungen, z. B. erkenntnistheoretischer Art, beruht, ist das diffamierende Schlagwort von der „konfessionellen Gebundenheit“ ein grober Verstoß gegen das Gesetz, nach dem die pluralistische Gesellschaft angetreten ist.

8. Ein Auftrag eigener Art ist der christlichen Soziallehre angesichts der Notstände in den sich ihrer Lage bewußt gewordenen Entwicklungsländern gestellt, womit ein achties Anliegen genannt ist. Die großen spanischen Theologen des Goldenen Zeitalters haben nachdrücklich auf die Solidarität der ganzen Menschheit hingewiesen. Der ganze Erdkreis, so lehrte Franz von Vitoria, ist irgendwie „ein einziges Gemeinwesen“³³ oder — wie Franz Suarez sich ausdrückte — eine Einheit, „die nicht nur auf der Artgleichheit aller Menschen beruht, sondern gleichsam politischer und moralischer Natur ist“³⁴. In theologischer Sicht gibt es nicht nur eine Menschheitssolidarität der Sünde (*solidaritas peccati originalis totius generis humani*), worüber die Theologen in der Erbsündelehre Tiefes ausgesagt haben, sondern auch eine Menschheitssolidarität der Liebe (*solidaritas caritatis totius generis humani*), was bisher nur wenig ausgedeutet worden ist. Je mehr die Menschheit im industriellen Zeitalter eine Einheit wird, desto mehr sind auch die Menschen fremder Rasse und Zivilisation unsere Nächsten, und desto mehr muß die

³² Georg Heppes, Die Grenzen des Elternrechts. Darmstadt 1955, S. 101 ff.

³³ *Totus orbis... aliquo modo una respublica*. (Fr. de Vitoria, Relectio „De Potestate civili“, hrsg. v. L. G. Alonso Getino, Tomo II. Madrid 1934, p. 207.)

³⁴ Fr. Suarez, De Legibus, Lib. II. c. 19. n. 9 (Opera, Tom. V.).

christliche Liebe über Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Dorf, Stadt und Volk hinauswachsen und sich zu der Not niederneigen, unter der Menschen in anderen Erdteilen leiden. Es muß ein uneigennütziges, spürbares Opfer bringendes Helfen sein, nicht jenes „Geben“, das durch intelligenten Egoismus die Ethik ersetzen zu können glaubt. Mit tiefem Ernst warnt Johannes XXIII. vor jeder Art des Neokolonialismus, der die Entwicklungshilfe dazu mißbraucht, sich in die politischen Verhältnisse der Entwicklungsländer einzumischen, „um Herrschaftsansprüche durchzusetzen“. Ein solches Vorgehen liefe „offenbar darauf hinaus, eine neue Form von Kolonialherrschaft aufzurichten, die unter einem heuchlerischen Deckmantel die frühere, überholte Abhängigkeit wiederherstellen würde, von der viele Staaten sich erst vor kurzem frei gemacht haben“. Die „technische und finanzielle Hilfe“ müsse uneigennützig gewährt werden, und zwar so, daß die Entwicklungsländer „in den Stand gesetzt werden, ihren wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt einmal selbständig zu vollziehen“. Nur auf diese Weise könne es gelingen, „alle Staaten zu einer Gemeinschaft zu verbinden, deren einzelne Glieder im Bewußtsein ihrer Rechte und Pflichten übereinstimmend zur Wohlfahrt aller beitragen“³⁵. In der neuen Sozialenzyklika weitete sich das *bonum commune*, das man bisher auf den Staat einzuschränken pflegte, zum Menschheitsgemeinwohl aus.

9. Schließlich noch ein letzter Hinweis: Vor der Himmelfahrt fragten die Jünger: „Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich Israel wieder auf?“ (Apg 1, 6) — eine Frage, die wie ein Ärgernis durch die Jahrhunderte geht. Immer wieder erhoben sich Sektierer und verhiessen ein irdisches Paradies. Die christliche Soziallehre weiß, daß es vor der Wiederkunft des Herrn am Jüngsten Tag auf dieser Welt kein Paradies mehr geben wird — trotz aller Propheten aus dem Osten und aus dem Westen. Ziel der christlichen Soziallehre — vor allem in ihrer gesellschaftspolitischen, sozialpolitischen und wirtschaftspolitischen Ausrichtung — ist nicht ein irdisches Utopia, sondern jene soziale Ordnung, in welcher der Mensch am besten den Willen Gottes erfüllen und ein christliches Leben führen kann. „Es gibt in unserer Zeit“, schreibt Johannes XXIII., „wohl keine größere Torheit als den Versuch, in dieser Welt eine feste und brauchbare Ordnung aufzubauen ohne das notwendige Fundament, nämlich ohne Gott; die Größe des Menschen zu verherrlichen, und dabei die Quelle versiegen zu lassen, aus der diese Größe fließt und genährt wird“³⁶. Entlarvt dieser Satz die marxistische Prophezeiung vom kommenden irdischen Paradies als gefährliche Utopie, so wendet sich der Papst „mit großem Bedauern“ auch gegen eine „große Zahl von Menschen“ in der westlichen Welt, „die

³⁵ A. a. O. Nr. 172—174.

³⁶ Ebda. Nr. 217.

geistige Werte allzusehr vernachlässigen, völlig übersehen oder sie überhaupt leugnen“ und statt dessen den materiellen Wohlstand derart überschätzen, „daß sie ihn vielfach als den höchsten Wert des Lebens ansehen“. Wenn auch eine blühende Wissenschaft, Technik und Wirtschaft „einen großen zivilisatorischen und kulturellen Fortschritt“ bedeuten, bleibt doch zu bedenken, „daß dies nicht die höchsten Werte sind“, sondern nur „Mittel, die dem Streben nach höheren Werten dienlich sein können“³⁷. Der Güterfülle gegenüber, die von der Wirtschaft in den entwickelten Industriestaaten in wachsendem Ausmaß dargeboten wird — und dieser Dienst der Wirtschaft ist an sich kein „praktischer Materialismus“ — darf der Mensch nicht dem Konsumegoismus und der Begehrlichkeitsneurose verfallen; aus der Kraft des Glaubens muß er sich vielmehr den materiellen Gütern gegenüber zu innerer Distanz und Unberührtheit durchringen.

³⁷ Ebda. Nr. 175 f.

Materialistische Biologie und das moderne Bild vom Organismus

Von Dozent Dr. rer. nat. Wolfgang Kuhn, Päd. Hochschule Koblenz

Immer wieder begegnet man heute der weitverbreiteten Ansicht, es handele sich bei der Diskussion materialistisch-atheistischer Tendenzen innerhalb der Wissenschaft vom Leben letzten Endes doch nur um Anachronismen. Die Zeiten eines Büchner oder Haeckel seien, so wird argumentiert, unwiderruflich vorbei, seit die moderne Naturwissenschaft „in zögernder Heimkehr begriffen ist“¹ und dank ihrer inzwischen gewonnenen neuen Erkenntnisse und tieferen Einsichten von sich aus den „Weg zur Religion“² gewiesen hat.

Es kann in der Tat kaum Zweifel darüber bestehen, daß der Fortschritt unserer naturwissenschaftlichen Forschung die mechanistisch-materialistischen Doktrinen der Haeckel-Ära endgültig überwunden hat und zu gänzlich anderer Deutung des Lebens- und Entwicklungsgeschehens führte. Wenn wir aber dessenungeachtet gerade in der populärwissenschaftlichen Literatur heute noch immer die alten mechanistisch-materialistischen Theorien vorgesetzt bekommen, so daß tatsächlich der Eindruck entstehen könnte, es sei „seit Darwin nichts Neues“³ erforscht worden und die Wissenschaft hätte seit den Tagen Haeckels nur auf der Stelle getreten, so muß man dafür nicht die Forschung, sondern den unbelehrbaren Konservatismus mancher Biologen verantwortlich machen.

Nach der Ansicht Arbers⁴ fällt gerade dem Biologen eine Neuorientierung des Geistes schwer, dieses Geistes, der nach Russell⁵ nun einmal eine ausgeprägte Tendenz zur mechanistischen Auffassung zeigt, und von dem Bergson sagte, er zeichne sich durch ein natürliches Unvermögen aus, das Leben zu begreifen. Er ist vielmehr „so sehr verliebt in die einfache Schönheit mathematischer Formeln“⁶, daß er auch alles Lebensgeschehen nur mit mathematischen, chemischen und physikalischen Formeln erfassen möchte. Dies allein würde jedoch das starr-

¹ A. Neuhäusler: „Naturwissenschaft - Religion - Weltanschauung“, „Hochland“, Juni 1949/511.

² B. Bavink: „Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion“, Basel 1948.

³ W. Fangauf: „Seit Darwin — nichts Neues“, Rastatt 1960.

⁴ A. Arber: „Sehen und Denken in der biologischen Forschung“, Hamburg 1960.

⁵ E. S. Russell: „Lenkende Kräfte des Organischen“, Bern o. J.

⁶ A. Carrel: „Der Mensch, das unbekannte Wesen“, München 1955/19.

sinnige Verharren vieler Biologen auf den mechanistischen Thesen einer vergangenen Zeit nicht befriedigend erklären. Man muß sich vielmehr im klaren darüber sein, daß es sich hierbei weniger um eine Angelegenheit des Intellektes als der Weltanschauung handelt. Der biologische Materialismus wird nicht von wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern von kaum bewußten weltanschaulichen Voraussetzungen getragen, die jeder Möglichkeit der Revision entzogen sind⁷. „Unser ganzes wissenschaftliches Gut“, sagt Dessauer⁸, „ist durchsetzt von Inseln des Glaubens.“ So ist z. B. die Darwinsche Selektionstheorie ein selbstverständlich „verpflichtendes Credo“⁹, dem gegenüber jegliche Kritik gleichbedeutend wäre mit ketzerisch-reaktionär. Selbst wenn man seine Grundlagen und historischen Ursachen nicht kennte, so würde sich der weltanschaulich-sektiererische Charakter der mechanistischen Biologie doch durch die mitunter geradezu aggressiv-gehässige Art der Verunglimpfung aller Andersdenkenden verraten.

Die Bemerkung Clarks¹⁰, dem menschlichen Geist würden andere, ebenso mögliche Arten, ein Problem zu sehen, blockiert, wenn er dieses erst einmal in einem bestimmten Licht betrachtet hat, zeigt, welche Gefahren in dem fast ausschließlich physiologisch — d. h. hier chemisch-physikalisch — orientierten „Biologie“-Unterricht verborgen liegen. Nicht nur den Schülern¹¹, auch den Studierenden wird gewissermaßen eine „Brille“ aufgesetzt, so daß sie die Probleme hinfert nur noch aus einem ganz bestimmten Gesichtswinkel zu sehen vermögen. Alle anderen sind „blockiert“. So begegnet man mitunter einem verständnislosen Erstaunen bei Studenten, wenn sie erfahren, daß z. B. Haeckels biogenetisches Grund-„Gesetz“ ebenfalls einem Glaubensbekenntnis entstammt und in seiner ursprünglichen Fassung eher ein Hindernis für die Forschung und Erkenntnis der wahren Zusammenhänge gewesen ist als eine Förderung¹². Wie u. a. Hedwig Conrad-Martius zeigt¹³, können die Erscheinungen, die seinerzeit Haeckel zur Formulierung seines „Gesetzes“ veranlaßten, auch völlig anders gedeutet werden.

⁷ Th. v. Uexküll: „Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie“, München 1953.

⁸ Fr. Dessauer: „Was ist der Mensch?“ Frankfurt 1959/35.

⁹ A. Wellek: „Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie“ (in „Das ist der Mensch“, Stuttgart 1959).

¹⁰ E. D. Clark: „Darwin und die Folgen“, Wien-München 1954.

¹¹ W. Kuhn: „Westdeutsche Schulbiologiebücher — Wegbereiter des Materialismus?“ Stimmen der Zeit, Mai 1960.

¹² A. Portmann: „Zoologie und das neue Bild des Menschen“, Hamburg 1956.

¹³ H. Conrad-Martius: „Abstammungslehre“, München 1949.

So sieht sich also auch heute noch der verantwortungsbewußte Christ, insbesondere der Erzieher, vor die Aufgabe einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den weltanschaulich bedingten, materialistisch-mechanistischen Strömungen in der Biologie gestellt. Er kann dies jedoch erst nach einer sorgfältigen Klärung dessen, was in diesem Zusammenhang „materialistisch“ heißt. Versuchen wir also zunächst einmal die erdrückende Begriffsvielfalt so zu ordnen, daß sich auch der Laie zurechtfinden kann.

Wer sich mit der Rolle des „Materialismus“ innerhalb der Wissenschaft vom Leben beschäftigt, muß zunächst einmal zwischen Dialektischem Materialismus (Diamat) und sogenanntem Vulgärmaterialismus (Mechanismus) eine scharfe Grenzlinie ziehen, auch wenn sich später herausstellt, daß die Kluft zwischen beiden keineswegs so tief und unüberbrückbar ist, wie sie immer — besonders von seiten der Marxisten, die den Vulgärmaterialismus erbittert bekämpfen — dargestellt wird.

Der Diamat und das Wesen des Lebendigen

Im Gegensatz zum Vulgärmaterialismus Haeckels und seiner Nachfolger tritt nach der Lehre des Diamat mit dem Leben etwas eigengesetzlich Neues auf den Plan, das nicht ableitbar ist von den chemisch-physikalischen Vorgängen in der unbelebten Materie. Die Ordnung der verschiedenen chemischen Reaktionen im lebendigen Organismus, ihr Gerichtetsein und ihr zweckmäßiges¹⁴ Aufeinander-abgestimmt-Sein läßt sich nicht aus den chemisch-physikalischen Gesetzen erklären, die auch im anorganischen Bereich gelten.

Dieser Aussage würde auch der Neovitalist unbedenklich zustimmen; bei der Erklärung des Zustandekommens jener „Eigengesetzlichkeit“ alles Lebendigen scheiden sich jedoch die Geister. Während der Neovitalismus den Unterschied zwischen anorganischer Materie und Lebendigem durch das Eingreifen der Entelechie erklärt, beruft sich der Diamat auf die Dialektik: die Entstehung des Lebens ist nichts als das Ergebnis des Entwicklungsprozesses der Materie auf unserem Planeten¹⁵. Es soll hier nicht näher darauf eingegangen werden, inwiefern die Theorie von einer „Entwicklung“ toter Materie physikalisch unhaltbar ist. Sie widerspricht eindeutig dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik: die Materie strebt — wenn es in diesem Zusammenhang überhaupt gestattet ist, von „streben“ zu sprechen — ständig zunehmender Symmetrie und einem

¹⁴ A. J. Oparin: „Die Entstehung des Lebens auf der Erde“, Berlin-Leipzig 1949.

¹⁵ R. Daber: „Die Entstehung des Lebens auf der Erde“, (in „Die Entwicklungsgeschichte der Erde“, Leipzig 1955).

Ausgleich der Energie zu¹⁶, einem Gleichgewichtszustand, in dem alle Asymmetrie verschwunden und jede Bewegung zum Stillstand gekommen ist, wo völlige Dunkelheit und absolute Kälte herrschen.

Im Gegensatz zu dieser unleugbaren physikalischen Tatsache behauptet der Diamat, daß die quantitativen Veränderungen der Materie während ihrer „Entwicklung“ an einem bestimmten Punkt in eine neue „Qualität“ umschlagen. Durch diesen „dialektischen Sprung“, der die Kontinuität der Entwicklung schroff unterbricht, entsteht das Leben, dessen neue Qualitäten, seine Eigengesetzlichkeiten, nicht aus der Gesetzlichkeit jener vorangehenden materiellen Stufe abzuleiten sind. Wetter¹⁷ hat sehr eindrucksvoll nachgewiesen, daß dieser Appell an die Dialektik entweder eine Flucht ins Irrrationale bedeutet oder aber einen Rückfall in die vulgärmaterialistische Position, die doch vom Diamat als primitiver Mechanismus so scharf abgelehnt wird. Rückfall in den Mechanismus: das heißt, daß der Diamat, will er die Erklärung nicht schuldig bleiben, weshalb der „Sprung“ immer nach „oben“ (hier also zum ersten Lebewesen) und nicht nach unten erfolgt, wieso er außerdem gerade auf diese bestimmte Höhe führt, dieses Neue also, das hier in Erscheinung tritt, irgendwie doch aus seinen Ursachen, mithin also seinen „quantitativen Vorstadien“ erklären muß! Wo sollte er diese Ursachen, da er keine Entelechie anerkennt, anders suchen als in den chemisch-physikalischen Prozessen, die sich im noch unbelebten Eiweiß abspielen¹⁸? Damit ist aber — wider Willen — die Kontinuität des Übergangs von den chemisch-physikalischen Reaktionen des Unbelebten zum Lebensgeschehen erneut gefordert, und von einem „Sprung“ kann keine Rede mehr sein.

Da nach Auffassung des Diamat der „Widerspruch“ das Wesen des Qualitätssprunges ausmacht, aus der reinen Negation aber niemals der Übergang von einer Bestimmtheit (unbelebter Materie) in eine andere Bestimmtheit (Organismus) zu erklären ist, bedeutet dies letztlich, überhaupt auf eine Erklärung jener zweiten Bestimmtheit, eben der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen, zu verzichten und „ins Irrrationale zu entweichen“ (Wetter). Der berühmte „dialektische Sprung“ erklärt nicht mehr und keinesfalls etwa besser, als der Hinweis auf den ziel- und richtungslosen Zufall!

So erscheint also im Diamat, obwohl seine Verfechter das selbst nicht wahrhaben möchten, das Leben doch wieder als Produkt des Zufalls und des kontinuierlichen Überganges von lebloser Materie zum belebten Organismus, sind es letzten Endes allein die schon im Anorganischen

¹⁶ Lecomte du Nouy: „Die Bestimmung des Menschen“, Stuttgart 1948.

¹⁷ G. A. Wetter: „Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion“, Hamburg 1958.

¹⁸ A. J. Oparin: a. a. O.

wirkenden chemisch-physikalischen Gesetze, die auch das gesamte Lebensgeschehen ausmachen.

Die Auseinandersetzung mit dem Diamat, der uns also eine Erklärung der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen schuldig bleibt, führt damit wieder auf die vulgärmaterialistische oder mechanistische Ausgangsposition zurück. Dadurch wird uns die Grenzziehung vereinfacht. Biologischer Materialismus — die Auffassung, daß sich alles Lebensgeschehen aus den bereits in der toten Materie wirksamen Naturgesetzen erklären läßt — und Vitalismus, unter dem wir hier im Sinne Drieschs die Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen verstehen wollen, stehen auch in unseren Tagen noch ebenso feindlich einander gegenüber wie vor Jahrzehnten¹⁹.

Die vulgärmaterialistisch-mechanistische Deutung der Lebenserscheinungen

Kaum einer der materialistischen Biologen ist sich der eigenartigen Tragikomik seiner Bemühungen bewußt, die auf allen nur erdenklichen Wegen den Nachweis zu erbringen suchen, daß „seine“ Wissenschaft, die Biologie, eigentlich gar keine selbständige Disziplin, sondern nur ein Anhängsel der „exakten“ Naturwissenschaften Physik und Chemie ist! Bertrand Russell spricht geradezu vom „theoretischen Ziel“ jeder Naturwissenschaft, in der Physik aufzugehen²⁰.

Dieses Bemühen setzt allerdings den unerschütterlichen Optimismus Galileis voraus, der forderte, alles Meßbare zu messen und meßbar zu machen, was z. Z. noch nicht meßbar ist. Bezeichnenderweise stoßen wir demnach bereits bei Untersuchung der Grundlagen der mechanistischen Auffassung auf ein echtes Glaubens-Dogma: wirklich und wirkend ist nur, was sich messen läßt. Es kann also, so steht es von vornherein fest, niemals ein unmeßbarer, d. h. mit physikalischen Methoden nicht nachweisbarer und faßbarer „Rest“ zurückbleiben. In einem derartigen Bild vom lebendigen Organismus ist selbstverständlich kein Platz für nicht-physikalische Wirkfaktoren, für Seele oder Entelechie, deren autonome Freiheit sich — angeblich! — niemals mit den eindeutig kausal determinierten physikalischen Abläufen vereinbaren ließe. So basiert also die „voraussetzungslose“ mechanistische Erklärungsweise gerade auf einer Voraussetzung, die niemals zu beweisen wäre! In diesem Sinne erwähnt Dacqué ironisch „jene, welche immerfort von der einzig exakten

¹⁹ A. Neuhäusler: „Zur Philosophie des Lebendigen“, „Hochland“, Februar 1955.

²⁰ B. Russell: „Das naturwissenschaftliche Zeitalter“, Stuttgart-Wien 1953/64.

mechanistischen Methode sprechen und nicht erkennen, wie sie mit allen ihren Grundbegriffen, die sie an die Natur heranbringen und ohne die sie gar nicht operieren könnten, dauernd Anleihen bei der Metaphysik machen, von ihr genährt werden und es doch nicht wahrhaben wollen²¹.

Folgende Voraussetzungen sind es, von denen die mechanistisch-materialistische Biologie ausgeht:

1. Alle Lebensvorgänge verlaufen nach chemisch-physikalischen Gesetzen, wie sie auch in der unbelebten Natur nachweisbar sind, und finden in ihnen allein eine ausreichende Erklärung. Es gibt daher keine Sondergesetzlichkeit im lebendigen Organismus.
2. Diese chemisch-physikalischen Vorgänge, die das Lebensgeschehen ausmachen, spielen sich an einer bestimmten „Struktur“ ab. Die „Teile“ des Organismus sind, wie die der Maschine, so angeordnet, daß sich daraus ein reibungsloses Funktionieren des Ganzen zwangsläufig ergibt. Wie sich etwa die Arbeitsweise eines Motors aus seinem Aufbau, der An- und Zuordnung seiner Teile erklären läßt, so lassen sich auch die Lebensfunktionen aus dem Bau, der Struktur des Organismus erklären.
3. Es gibt keinen „ganzmachenden Faktor“, die lebendige Maschine ist nicht durch das Wirken einer Zielstrebigkeit (Teleologie) entstanden, sondern durch das sinn- und zielfreie Spiel des Zufalls. Im organischen Geschehen läßt sich keinerlei „Zweckmäßigkeit“ beweisen.
4. Auch in der Entwicklungsgeschichte des Lebens auf der Erde gibt es keine zweckmäßig verlaufenden, zielgerichteten Vorgänge. Allein Zufallsmutation und Kampf ums Dasein haben alle Differenzierungen bewirkt.

Mechanismus oder biologischer Materialismus beinhaltet also wesentlich mehr als nur die „Maschinentheorie des Lebens“ — eine oft übersehene Tatsache, der man sich jedoch klar bewußt sein muß, wenn es um die „Rettung“ der Eigengesetzlichkeit, der „wahren Größe und Eigenart des Lebendigen“²² im Sinne Teilhard de Chardins²³ geht.

Daß die genannten Voraussetzungen auch heute noch gemacht werden, der biologische Materialismus nach wie vor in der wissenschaftlichen wie populärwissenschaftlichen Literatur weit verbreitet ist, sollen einige ausgewählte Beispiele zeigen. Die Aufgabe, die sich hier stellt, liegt in der Beantwortung einer entscheidenden Frage: ob es sich bei der mechanistischen Auffassung vom lebendigen Geschehen tatsächlich um einen Anachronismus handelt, weil die jüngeren biologischen Forschungsergebnisse diesen Voraussetzungen den Boden entzogen haben. Obgleich

²¹ E. Dacqué: „Aus den Tiefen der Natur“, Büdigen o. J./14.

²² A. Portmann: „Der Pfeil des Humanen“, Freiburg-München 1960/41.

²³ P. Teilhard de Chardin: „Der Mensch im Kosmos“, München 1959.

die aufgezählten Postulate der mechanistischen Biologie nicht streng voneinander zu trennen sind und oftmals eng ineinandergreifen, wie z. B. Maschinenstruktur und chemisch-physikalische Gesetzmäßigkeit, soll im folgenden aus Gründen der leichteren Überschaubarkeit in der oben angeführten Reihenfolge darauf eingegangen werden.

Ist das Leben chemisch-physikalisch erklärbar?

Die Versuche, das Lebensgeschehen ausschließlich chemisch-physikalisch zu erklären, sind keineswegs neu. Bereits um 1660 führte Borelli, Vater der „iatromechanischen Schule“ der Medizin, die Bewegungen des Tierkörpers, der nach Descartes nur eine komplizierte Maschine ist, allein auf physikalische Gesetze zurück, während Sylvius zur gleichen Zeit die Vorgänge der Verdauung und Atmung als chemische Prozesse zu erklären versuchte und damit eine „iatrochemische Schule“ der Medizin begründete. Dreihundert Jahre später schrieb Ernst Haeckel: „Lediglich die eigentümlichen chemisch-physikalischen Eigenschaften des Kohlenstoffs . . . sind die mechanischen Ursachen jener eigentümlichen Bewegungserscheinungen, durch welche sich die Organismen von den Anorganen unterscheiden, und die man im engeren Sinne das Leben nennt“²⁴.

Interessanterweise begegnet uns diese Haeckelsche „Karbogen-Theorie“ in der modernen Literatur wieder, wenn auch in etwas mystisch-verschwommener Aufmachung. „So wissen wir heute“, sagt v. Eickstedt, daß alles Lebende aus den Wirkkräften des freien C-Atoms und damit letztlich aus den kosmischen Universalgesetzmäßigkeiten des Energetischen entsprungen ist²⁵.“ Man fragt sich, was die großen Worte vom C-Atom-Potential, dessen „Folgeschöpfungen“ allein in der Lage seien, vierdimensionale energetische Möglichkeiten mit den dreidimensionalen materiellen Gegebenheiten in Verbindung zu bringen, deren Folge die „sogenannten Organismen“ sind, noch mit sachlich-objektiver Naturwissenschaft zu tun haben.

Zugrunde liegt diesen Erklärungsversuchen die ebenfalls sehr alte Anschauung, daß bereits die Atome und Moleküle der Materie Grundeigenschaften des Lebens in „rudimentärer Form“ besitzen²⁶. Schon Le Dantec sprach vom „Atombewußtsein“ — so wie heute Huxley von den „geistähnlichen Eigenschaften“ aller lebenden Substanz, die sich jedoch erst äußern können, wenn ein entsprechendes Organ, in diesem Fall besonders entwickelte Teile des Gehirns, als Verstärker existiert.

²⁴ E. Haeckel: „Die Welträtsel“, Bonn 1903/103.

²⁵ Frh. v. Eickstedt: „Ursprung, Wesen und Verwandtschaft der Menschenrassen“ (in „Das ist der Mensch“, a. a. O./39).

²⁶ J. Rostand: „Das Abenteuer des Lebens“, Berlin 1956/18.

Geist und Materie, so glaubt er, seien nur zwei Erscheinungsbilder einer einzigen zugrundeliegenden Realität²⁷. Infolgedessen bedarf es auch keiner besonderen „Vitalkraft“, um die Lebenserscheinungen und Entwicklungsvorgänge zu erklären: die „lebendige Substanz besteht aus dem gleichen Stoff wie unbelebte Substanz, sie funktioniert nach denselben allgemeinen Regeln“²⁸. Auch Teilhard de Chardin kommt — allerdings aus völlig anderer, spiritualistischer Richtung (Rostand) — zu der Idee vom „Vorbewußten“, das bereits in der vorlebendigen Ordnung, dem prae-vitalen Bereich eingeschlossen sein soll. Er verlegt „die dunklen und fernen Ursprünge einer elementaren und freien Aktivität bereits in die lange Kette der Atome...“²⁹. Dieser „Panpsychismus“ darf allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß T. de Chardin von einem lenkenden Faktor überzeugt war, der den gesamten Entwicklungsablauf richtet und niemals aus den materiellen Grundlagen zu erklären ist. Deshalb gibt uns ja sein Lebenswerk, wie Portmann sagt, „die große Möglichkeit, die lebendigen Gestalten als ein machtvolles Gegenspiel zu den Gesetzmäßigkeiten des leblosen Stoffes zu erleben“³⁰. Hier muß also deutlich unterschieden werden: die Vertreter eines naiven Hylozoismus erkennen keinerlei Eigengesetzlichkeiten des Lebendigen an. Nach ihrer Auffassung „funktioniert“ das Lebensgeschehen ausschließlich nach chemisch-physikalischen Gesetzen wie alle anorganischen Reaktionen auch. Sie teilen diese Auffassung mit den Vertretern einer anderen Richtung der materialistischen Biologie, mit jenen, die nicht das „Vorlebendige“, die Materie, und damit auch ihre chemisch-physikalischen Reaktionen, wenn auch nur andeutungsweise, „verlebendigen“ wollen, sondern den umgekehrten Weg einschlagen und im Leben nur noch eine „Emergenzerscheinung“ erblicken. Es soll sich allein aus der Verbindung materieller Elemente „ergeben“, die selbst völlig „tot“ sind und nicht einmal in Spuren über irgendwelche vitalen Eigenschaften verfügen (Rostand). Somit stellt sich das Leben aus ihrer Sicht nur als notwendige Folge eines bestimmten Grades der Komplexität chemischer und physikalischer Reaktionen dar und sie sind davon überzeugt, „wenn die gesamten ineinandergreifenden physikalischen und chemischen Zusammenhänge im lebenden Organismus bekannt wären, könnte vielleicht eine zutreffende physikalische und chemische Definition des Lebens gegeben werden“³¹. Freilich ist hierbei das gewünschte Forschungsergebnis bereits in der Prämisse enthalten — wird doch vorausgesetzt, daß es lediglich chemisch-

²⁷ J. Huxley: „Entfaltung des Lebens“, Frankfurt-Hamburg 1954/91.

²⁸ Ebd./24.

²⁹ P. Teilhard de Chardin: a. a. O./66

³⁰ A. Portmann: a. a. O./54.

³¹ M. Hartmann: „Einführung in die Allgemeine Biologie“, Berlin 1959/9.

physikalische Zusammenhänge im Organismus gibt! Auch v. Weizsäcker meint das gleiche, wenn er sagt: „Die Vermutung drängt sich auf, daß man bei einer hinreichenden Kenntnis des inneren Baues der Organismen ihre Entstehung und ihr Verhalten vollständig physikalisch und chemisch müßte erklären können³².“ Da kein prinzipieller Unterschied zwischen den Reaktionen der Organismen und anorganischen chemisch-physikalischen Prozessen anerkannt wird, sucht man angebliche Parallelerscheinungen und glaubt sie z. B. in der Flamme (Weizsäcker) als Modell des Stoffwechsels (und sogar der Fortpflanzung) oder dem Kristall als Modell des Wachstums und der Regeneration (Hartmann) gefunden zu haben³³.

Hier liegt die gleiche Verwechslung vor, die alle „Modelle“ des Lebens letzten Endes zu wertlosen Spielereien werden läßt: die Verwechslung zwischen Analogie, der Abbildung gleicher Funktionen in verschiedenen Materialien³⁴ und einer nur oberflächlich-äußeren Ähnlichkeit. Genauer betrachtet kann aber bei dem Vergleich zwischen Flamme und Lebewesen nicht einmal von Ähnlichkeit die Rede sein. Hier „verzehrt“ der „Stoffwechsel“, baut lediglich ab und zerstört eine Ordnung, dort aber bildet er Höheres aus Niedrerem (Organe aus Nahrung) und baut sinnvolle Ordnung auf. Nicht dem Stoffwechsel des lebenden Organismus sind die Vorgänge in der brennenden Kerze zu vergleichen, sondern dem zersetzenden, nur Ordnung vernichtenden Stoffwechsel einer Leiche: der Verwesung³⁵! Naturwissenschaftlich gesehen ist das Feuer also eher ein Symbol des Todes als des Lebens, und v. Weizsäckers Frage: „Sollten zwei so ähnliche Erscheinungen im Wesen so verschieden sein³⁶?“ zeigt erschreckend deutlich, wie vorsichtig man mit derartigen Vergleichen sein muß, wie nötig eine saubere Begriffsbildung ist, wenn es um so schwerwiegende Urteile geht. Für den Kristall als „Modell“ des Wachstums und der Neubildung verlorengegangener Teile (Regeneration) gilt ähnliches. Auch er ist eher ein Modell des Absterbens und Todes als des Lebens, ein Symbol tödlicher Erstarrung, des unwiederbringlichen Energieverlustes und der Unbewegtheit, ein Gebilde, das keinerlei Stoffwechsel besitzt und nur anlagert, nicht aber aufbaut³⁷.

³² C. F. v. Weizsäcker: „Die Geschichte der Natur“, Göttingen 1958/85.

³³ M. Hartmann: „Allgemeine Biologie“, Stuttgart 1953/887.

³⁴ W. Wieser: „Organismen, Strukturen, Maschinen“, Frankfurt-Hamburg 1959/20.

³⁵ W. Kuhn: „Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion?“ Stimmen der Zeit, Mai 1961.

³⁶ C. F. v. Weizsäcker: a. a. O./89.

³⁷ W. Kuhn: a. a. O.

Naive Vergleiche dieser Art halten einer gesunden Kritik, die sich auf klare naturwissenschaftliche Erkenntnisse gründet, nicht stand. Welche Einwände berechtigen aber unsere Kenntnis vom Lebensgeschehen gegen die materialistische These von der ausschließlich chemisch-physikalischen Gesetzmäßigkeit im lebendigen Organismus zu erheben?

In aller Deutlichkeit hat Butenandt den Kardinalfehler gekennzeichnet: „Verwenden wir zur Beantwortung irgendeiner uns entgegen tretenden Frage die Methodik der Chemie, so wird die Antwort nur aus dem Bereich chemischer Vorgänge zu erwarten sein³⁸.“ Wenn man Leben als chemische Umsetzung definiert und die Lebenserscheinungen nur chemisch-physikalisch zu analysieren strebt, so erhält man ein Bild vom Organismus, in dem „naturgemäß alle mit individuellem Leben verbundenen Persönlichkeitswerte nicht mehr enthalten“ sind³⁹. Der ganzen lebendigen Wirklichkeit wird man nur auf dem Wege der Integration gerecht, indem man die verschiedensten Methoden der Natur- und Geisteswissenschaften in Anwendung bringt.

Es ist schwer verständlich, wieso man sich darüber wundert, mit chemisch-physikalischen Methoden immer nur chemische und physikalische Vorgänge im lebendigen Organismus zu entdecken, und daß man sich nach dieser Teilarbeit berechtigt glaubt, ein das Ganze wesentlich charakterisierendes Urteil abzugeben. So lehnt z. B. Reinig den Vitalismus ab, „weil sich mit den uns zur Verfügung stehenden Methoden der Physik und Chemie keine Sondergesetzmäßigkeiten des Lebens nachweisen lassen“⁴⁰. Was würde man wohl von einem Kunstkritiker halten, der die Farben eines Gemäldes von Leonardo da Vinci chemisch untersucht und aus ihren Strukturformeln das Geheimnis des Lächelns der Mona Lisa „erklären“ will? Gewiß sind diese Farben, sind ihre chemischen Elemente wichtige Voraussetzungen — die Ursache des Künstlerischen sind sie mitnichten!

Damit aber sind wir am entscheidenden Punkt angelangt: der Verwechslung von Ursache und Mittel oder Voraussetzung. Niemand zweifelt daran, daß im lebendigen Organismus chemische Umsetzungen ablaufen, die zum Teil auch im Reagenzglas nachgeahmt werden können, wie etwa die Eiweißspaltung durch Pepsin und Salzsäure. Daß viele Stoffwechselvorgänge chemisch-physikalisch zu beschreiben sind, berechtigt jedoch keineswegs zu der Behauptung, das Leben schlechthin sei auflösbar in Chemie und Physik. Diese Prozesse sind zwar notwendige Grundlagen

³⁸ A. Butenandt: „Was bedeutet Leben unter dem Gesichtspunkt der biologischen Chemie?“ (in „Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie“, Stuttgart 1955/103.

³⁹ Ebd./103.

⁴⁰ W. F. Reinig: „Und wieder erhebt der Lamarckismus sein wirres Haupt“, Kosmos 12, 1959/506.

des Lebensgeschehens, z. B. des Wachstums oder der Regeneration, nicht aber deren Ursache. Sie dienen dem Leben, aber sie beherrschen es nicht! Zur Herrschaft gelangen chemische und physikalische Prozesse erst, wenn der Organismus tot ist; dann aber bauen sie nicht auf oder erhalten, sondern zerstören.

Damit gelangen wir auch zu einem wichtigen Einwand gegen den Hylozoismus, der behauptet, bereits in der toten Materie lägen Fähigkeiten verborgen, die im Organismus das „Leben“ ausmachen. Wie wäre denn dieser auffallende Gegensatz in der Auswirkung der chemischen Vorgänge zu verstehen, die im lebendigen Organismus aufbauen und erhalten, im toten aber abbauen und zerstören? Irgendwo im „praevitalen Bereich“ müßte doch auch einmal ein solcher Aufbau festzustellen sein, wenn diese Fähigkeit zum „Aufbauen“ in der Natur der Materie „rudimentär“ schon begründet wäre — aber stets ist nur Abbau im Sinne einer Entropiezunahme zu beobachten.

Hier stoßen wir zugleich auf das entscheidende Argument gegen jede chemisch-physikalische Theorie des Lebendigen. Wenn auch der einzelne chemische oder physikalische Vorgang im Organismus nicht anders verlaufen mag als in der toten Natur, so ist doch die bestimmte Reihenfolge und Ordnung, in der die verschiedenen Reaktionen einander ablösen, nicht chemisch-physikalisch erklärbar. Man denke nur an das Verdauungsgeschehen, wie sinnvoll die entsprechenden chemischen Reaktionen aufeinanderfolgen. Wären nur zwei davon gegeneinander vertauscht, so würde das zu katastrophalen Folgen führen. Chemisch-physikalische Vorgänge allein — das zeigte unser Beispiel der Leiche — können nur Ordnung zerstören, niemals erhalten oder gar aufbauen. Wenn wir also sinn- und planvolle Ordnung im lebendigen Organismus erkennen, so kann sie niemals das Ergebnis der chemisch-physikalischen Vorgänge sein, die ihr im Gegenteil untergeordnet sind. Es ist falsch, wenn Saller vom Menschen sagt, „er ist (von mir gesperrt) eine chemische Fabrik mit einer Unzahl von Retorten“⁴¹. Wenn ein derartiger Vergleich überhaupt zulässig ist, müßte es zumindest heißen: Der menschliche Organismus ist Herr über eine Unzahl chemischer Prozesse, die er sinnvoll und in ihrem Ablauf geordnet lenkt.

Zu welch seltsam logisch inkonsequenter „Beweisführung“ die weltanschaulich begründete Voreingenommenheit gegen eine Eigengesetzlichkeit des Lebendigen führen kann, zeigt die Behauptung B a r g m a n n s, Liebig hätte eine besondere Lebenskraft annehmen müssen, um „jene Stoffumsetzungen im lebendigen Organismus zu erklären, die wir heute

⁴¹ K. Saller: „Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie“, Speyer-München 1958/148.

auf das Eingreifen der Fermente zurückführen können“⁴². Es unterläuft ihm dabei der gleiche Fehler, den man seinerzeit der Lehre von der Panspermie (Arrhenius) vorwarf: Als man die Entstehung des Lebens auf der Erde nicht erklären konnte, behauptete man, die ersten Lebewesen seien durch den Druck des Lichtes von anderen Himmelskörpern auf unseren Planeten gelangt. Daß aber damit das Problem der Entstehung des Lebens keineswegs gelöst, sondern nur verschoben wurde, sah man zunächst überhaupt nicht. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Hat denn die Entdeckung der Fermente irgend etwas erklärt, oder hat sie nicht die Lösung des Problems ebenfalls nur in noch weitere Ferne gerückt? Wie wollte man es denn chemisch erklären, daß das richtige Ferment im richtigen Augenblick am richtigen Ort für die richtige Dauer wirksam ist? „Organisation“, sagt Wieser, „ist ein Prinzip, das nicht auf die eine der beiden Kategorien Kraft oder Stoff zurückgeführt werden kann, sondern selbst eine unabhängige Größe ist, weder Energie noch Substanz“⁴³. Die Fermente schaffen ja ebensowenig eine bestimmte Ordnung wie andere chemische Substanzen oder Vorgänge im Organismus, sie dienen nur, wie Mittasch es einmal ausdrückte, sie führen Aufträge aus, aber sie herrschen nicht. Die Frage, wessen Aufträge sie wie alle chemischen oder physikalischen Reaktionen ausführen, zu beantworten, übersteigt die Grenzen und Möglichkeiten chemisch-physikalischer Arbeitsmethoden, mit deren Hilfe eine Entelechie zwar nicht zu beweisen, aber auch nicht widerlegbar ist. Keinesfalls kann man aber, weil es kein „Reagenz auf Entelechie“ gibt, so argumentieren wie Tramèr: „Gleich wie viele Bausteine etwas Neues — ein Haus — bilden, das seine eigenen Eigenschaften besitzt, so ergeben auch die chemischen Elemente... etwas Neues — das Leben. Kein Mensch wird behaupten, eine geheimnisvolle, nicht-materielle Struktur mache erst die Backsteine zu einem Haus. Ebensowenig können die Biologen eine geheimnisvolle, nicht-materielle Struktur anerkennen, die die Summe der chemischen Elemente erst zum Leben macht. Das Leben ist eben gerade die Summe dieser Elemente“⁴⁴. Seltsame Logik! Viele Backsteine bilden ebensowenig ein Haus wie viele chemische Verbindungen einen Organismus. Die „geheimnisvolle nicht-materielle Struktur“, die aus einem ungeordneten Haufen von Steinen ein Haus werden läßt, ist der geistiger Anstrengung erwachsene Bauplan, nachdem die Steine zum Haus geordnet wurden. Von allein erreichen sie diese Ordnung ebensowenig, wie sich chemische Elemente zu einem Organismus gruppieren können. Wenn man so will, haben wir es bei diesem

⁴² W. Bargmann: „Vom Bau und Werden des Organismus“, Hamburg 1957/49.

⁴³ W. Wieser: a. a. O./13.

⁴⁴ O. Tramèr: „Vom Kristall zum Menschen“, Freiburg 1960/236.

Vergleich eher mit einem Beweis für als gegen die Wirksamkeit einer Entelechie zu tun, die Driesch als den „ganzmachenden Faktor“ kennzeichnet.

Fassen wir zusammen: Der einzelne chemische Prozeß mag auch im lebenden Organismus analysierbar sein, mit den gleichen Methoden, die von der Chemie auch sonst angewandt werden. Die eigentümliche Ordnung und das sinnvolle Gerichtetsein aller Prozesse jedoch, die nur im lebendigen Körper zu finden sind, entzieht sich jeder chemisch-physikalischen Analyse oder „Erklärung“. In ihr verwirklicht sich ein anderes Prinzip, eine Eigengesetzlichkeit, die allein dem Lebensgeschehen innewohnt.

Der Organismus — eine lebende Maschine?

Das Phänomen des Geordnet-seins aller chemisch-physikalischen Reaktionen im lebenden Organismus führt zu der entscheidenden Frage, ob die Struktur, d. h. die festgelegte Anordnung aller seiner „Teile“, diese Reaktionen determiniert. Bei der Maschine ist das der Fall: der Automotor kann, auf Grund seiner spezifischen Konstruktion, chemische Umsetzungen und physikalische Vorgänge in einer ganz bestimmten, „geordneten“ Weise durchführen und für einen vorher festgelegten Zweck ausnutzbar machen. Ist der Organismus in diesem Sinne ebenfalls eine „Maschine“? Ist es seine „Struktur“, die jene spezifische Ordnung bedingt, die chemisch-physikalisch nicht erklärbar ist?

Die Ergebnisse der entwicklungsphysiologischen Experimente Drieschs⁴⁵ berechtigen uns, diese Frage mit einem klaren Nein zu beantworten. Driesch hat eindeutig nachweisen können, daß der lebendige Organismus „übermaschinelle Fähigkeiten“ besitzt, die keine Maschine ihrem Wesen nach jemals erreichen kann. So gehen aus den beiden Hälften eines geteilten Tierkeimes (Seeigel) zwei ganze, normal lebensfähige Wesen hervor, nicht etwa zwei verkümmerte Hälften. Ein Gebilde, dessen Eigenart und „Ganzheit“ durch die bestimmte Anordnung seiner Teile, seine Struktur also bedingt wird wie die Maschine, kann man nicht teilen, ohne es dadurch völlig zu zerstören. Auch zu der besonderen Art der Regulation, wie sie den lebendigen Organismus kennzeichnet, ist keine Maschine befähigt. Undenkbar, daß etwa bei Ausfall eines Motorzylinders irgendein anderer Teil dieses Motors dessen Aufgabe mitübernimmt, so daß die Maschine weiterhin funktionstüchtig bleibt. Wird jedoch einem Menschen die rechte Niere entfernt, so vergrößert sich die linke so stark, daß sie die Arbeit des ausgefallenen Organs mitleisten kann. Auch zur Regeneration, der selbständigen Neubildung abhanden gekommener Organe — man denke z. B. an den Schwanz der Eidechse — ist keine

⁴⁵ H. Driesch: „Die Maschine und der Organismus“, Leipzig 1935.

Maschine fähig. Stets führen auch von verschiedenen Ausgangssituationen und besonders deutlich nach Störungen die organischen Prozesse zu einem funktionstüchtigen Ganzen, sind sie auf dieses Endziel hin gerichtet (Äquifinalität). In Anlehnung an Aristoteles nannte Driesch den „ganzmachenden Faktor“, der, wie seine Versuche bewiesen haben, weder aus einer zugrundeliegenden „Struktur“ noch den chemisch-physikalischen Reaktionen im Organismus erklärt werden kann, „Entelechie“.

Wenn wir uns heute mit diesen wenigen Argumenten gegen die Maschinentheorie des Lebens begnügen können — Drieschs Arbeiten umfassen weit mehr Gesichtspunkte —, so hat das seinen Grund in neueren Erkenntnissen der Biologie, die jeden Maschinenvergleich *ad absurdum* führen. Die Forschung mit radioaktiven Isotopen, deren Weg im lebendigen Körper mühelos verfolgt werden kann, hat zu einem verblüffenden Ergebnis geführt: es gibt im Organismus überhaupt kein statisches Ordnungsgefüge! Nicht einmal vorübergehend ist die Zelle etwas Statisches, besitzt sie eine unveränderliche „Struktur“. Was uns einen maschinenähnlich-statischen „Zustand“ bei der Betrachtung des Lebewesens, seiner Organe und Zellen vortäuscht, ist die unbegreifliche Fähigkeit des Lebendigen, ein „Gleichgewicht“ von Auf- und Abbau, Neubildung und Dissimilation zu erhalten. Will man heute die Zelle definieren, so muß man sie als „in ständigem Umsatz befindlichen Stoff“⁴⁶ bezeichnen. Unaufhörlich werden in jeder Zelle des gesamten Organismus die erkennbaren Formelemente umgeschmolzen, abgebaut und zu neuen und andersartigen wieder aufgebaut. Dabei gelingt es nicht mehr, Bau- und Betriebsstoffwechsel zu trennen, es gibt kein „Gerüst“, keine Struktur als Ergebnis eines „Baustoffwechsels“, an dem oder durch das sich „Betriebsstoffwechsel“ vollziehen könnte wie in der Maschine. Nirgendwo sonst hat sich Heraklits Ausspruch „alles fließt“ so bewahrheitet: der lebendige Organismus ist weniger als er geschieht, wenn man es etwas kraß ausdrücken will. In der Tat müssen wir ihn heute mehr als durch und durch dynamisches Geschehen betrachten denn als statische Struktur. Anders ausgedrückt: Während die Maschine Struktur besitzt, weil sie einmal von ihrem Erbauer „strukturiert“ wurde, strukturiert sich der lebendige Organismus in jedem Augenblick selbst neu. Nicht einer von Anfang an festgelegten Struktur verdankt er seine Gestalt- und Leistungsmerkmale wie die Maschine, sondern der ihm allein zukommenden Fähigkeit, trotz des ständigen Zu- und Abfließens ein Gleichgewicht zu erhalten. Der Organismus ist ein System im „Fließgleichgewicht“. „Das neugewonnene Bild vom Fließgleichgewicht lebender Zellen enthält nichts Statisches mehr und lehrt uns, daß der Vergleich eines lebenden Organismus mit einer

⁴⁶ A. Butenandt: a. a. O./100.

Maschine nicht einmal im materiellen, somatischen Bereich gültig ist“, sagt Butenandt⁴⁷.

Drieschs Problemfrage, die er einmal knapp „Struktur — oder nicht?“ formulierte, ist also von der modernen Biologie eindeutig mit der Ablehnung einer Erklärungsmöglichkeit der Lebensvorgänge aus einer besonderen „Struktur“ der Organismen beantwortet. Freilich wäre im anderen Fall auch noch die Frage zu lösen gewesen, woher die geforderte Struktur stamme.

Es ist demnach gerade nicht ein Durchstrukturiert-sein bis in die letzten, selbst anorganischen Einheiten (Atome) seines Körpers, was den lebendigen Organismus, wie Jordan meint⁴⁸, von allen anorganischen Gebilden unterscheidet. Er sieht in dieser — vermeintlichen — Durchstrukturierung die einzige Möglichkeit einer auch makroskopisch wirksam werdenden atomphysikalischen „Einschränkung des Kausalitätsprinzips“⁴⁹, wobei er allerdings von der Voraussetzung ausgeht, daß „alles schließlich von den Atomen aus zu verstehen sein muß“⁵⁰. Ob man es nun wahrhaben möchte oder nicht, letzten Endes haben wir es auch hier wieder mit naturwissenschaftlichem Materialismus zu tun, mit der so häufigen Verwechslung von Ursache und Voraussetzung. Von philosophischer Seite hat Theodor Litt nachdrücklich vor derartigen „Grenzüberschreitungen“, dem übertriebenen Herrschaftsanspruch der Physik, gewarnt⁵¹. Insbesondere gilt diese Warnung allen Versuchen, das Phänomen der Freiheit mikrophysikalisch „erklären“ zu wollen. Man muß sich außerdem darüber im klaren sein, daß auch im mikrophysikalischen Bereich von einer „Einschränkung des Kausalitätsprinzips“ keine Rede sein kann. Dieses Prinzip besagt ja nur, daß jede Wirkung eine Ursache hat, jedoch nicht, wie das Kausalgesetz, daß eine bestimmte Ursache auch eine eindeutig determinierte, d. h. also „diese und keine andere“ Wirkung zeitigen müsse. Es schließt, im Gegensatz zum Kausalgesetz, das in der Mikrophysik nicht mehr experimentell verifiziert werden kann, die Möglichkeit einer „in sich selbst freien Ursache, einer Spontaneität ein“⁵². Man kann eben, wenn es um so entscheidende Aussagen wie die von der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen geht, die grundlegenden Begriffe nicht klar genug fassen — andernfalls gelangt man, wie schon die Beispiele voreiliger „Analogien“ zeigten, unweigerlich zu schwerwiegenden Irrtümern.

⁴⁷ Ebd./101.

⁴⁸ P. Jordan: „Wie sieht die Welt von morgen aus?“ München 1958/57.

⁴⁹ Ebd./57.

⁵⁰ Ebd./46.

⁵¹ Th. Litt: „Naturwissenschaft und Menschenbildung“, Heidelberg 1954.

⁵² A. Neuhausler: a. a. O., „Hochland“ 49/510.



Bleiben jedoch die von Driesch und der neueren Zellforschung angeführten Argumente gegen eine „Maschinentheorie des Lebens“ auch den Ergebnissen der Kybernetik, der jüngsten technischen Wissenschaft gegenüber gültig? Die Kybernetik — von κυβερνήτης, der Steuermann — beschäftigt sich mit dem Studium von „Regelungsnachrichten“⁵³, sie ist die Lehre von der Regelung oder Steuerung. Ein allgemein bekanntes, einfaches Beispiel für Selbstregelung ist der Thermostat im Kühlschrank, der automatisch die Kühlvorrichtung einschaltet, wenn die Temperatur über den gewünschten Sollwert ansteigt. Jordan⁵⁴ glaubt, daß die von der modernen Steuerungswissenschaft möglich gemachten Maschinenanlagen alle Eigenschaften, von denen man bisher annahm, sie kämen nur den Organismen zu, ebenfalls verwirklichen können — vorausgesetzt, man konstruiert diese Maschinen raffiniert genug. (Es sei jetzt schon darauf hingewiesen, daß also auch hier wieder die Konstruktion, die „Struktur“ als entscheidend angesehen wird.) Wieser⁵⁵ sieht in der Tat die Schwierigkeit für den Vitalismus als „Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen“ darin, daß die elektronischen Maschinen der Neuzeit keine Kraft- oder „Muskelmachines“ sind, sondern „Nachrichten- und Steuerungsmachines“, die nicht Energie, sondern Information und Organisation produzieren, also nicht der tierischen Muskulatur, sondern dem Nervensystem ähneln⁵⁶. Kemeny⁵⁷ behauptet sogar allen Ernstes, es gebe keinen schlüssigen Beweis für einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Maschine, weil man sich heute für jede menschliche Handlung (!! Verf.) ein mechanisches Gegenstück vorstellen könnte. Damit sind wir also glücklich wieder bei Baglivi, der im 17. Jahrhundert den Menschen als einen „Werkzeugkasten“ beschrieb und dem 1748 erschienenen „L'homme machine“ des französischen Materialisten Lamettrie angelangt.

Halten wir jedoch fest: Nach den Erkenntnissen der modernen Biologie über das Wesen des Organismus steht oder fällt die Möglichkeit einer Erklärung der organischen Prozesse auch durch kybernetische „Modelle“ mit der Antwort auf die Frage „Struktur oder nicht“. Wenn die besonderen Leistungen kybernetischer Machines durch ihre Struktur, die Anordnung ihrer einzelnen Teile bedingt ist, dann gelten die gleichen Argumente gegen die „Denkmaschine“ wie gegen den primitivsten Motor.

⁵³ N. Wiener: „Mensch und Menschmaschine“, Berlin 1958/14.

⁵⁴ P. Jordan: a. a. O./57.

⁵⁵ W. Wieser: a. a. O./29.

⁵⁶ Ebd./29.

⁵⁷ J. G. Kemeny: „Das Elektronengehirn“, zit. nach P. Roth: „Automation und Kybernetik“, Stimmen der Zeit, Juni 1961/307.

Hier ist nun bezeichnend, daß zur Erklärung des „um vieles komplexeren Verhaltens“ unseres Gehirns⁵⁸ der unterschiedliche Grad der Komplexität zwischen Maschine und Gehirn verantwortlich gemacht wird. Die größere Zahl der „Schaltelemente“ ist demnach Ursache (nicht nur Voraussetzung!) höherer Leistung — ein unzweideutiges Bekenntnis zur Alleinherrschaft der „Struktur“. Wenn in diesem Zusammenhang behauptet wird, daß bei kybernetischen Apparaten eine quantitative Vermehrung von Elementen und Schaltungen qualitative Änderungen „größten Ausmaßes“ zur Folge hat (was unangenehm an den „dialektischen Sprung“ gemahnt), so ist der dabei unterlaufene logische Fehler leicht aufzuzeigen. Wählen wir ein verhältnismäßig einfaches Beispiel. Wenn man einem Fernsehgerät nur „quantitativ“ Röhren, Spulen und Kondensatoren hinzufügt, so wird es nie mehr leisten als vorher, eher das Gegenteil. Will man eine Verbesserung, also eine qualitative Änderung erreichen, so muß man den gesamten Bauplan ändern und damit die neuen Elemente sinnvoll in das Ganze eingliedern. Es entsteht also — auch „maschinell“ — nicht nur ein „Mehr“, sondern ein „Anders“, ein neues „Ganzes“, das mehr ist als nur die Summe seiner Teile. Bei der angeblich „quantitativen“ Vermehrung der Teile handelt es sich also, durch den Einbau nach einem neuen, vorher festgelegten Plan, bereits eindeutig um eine Änderung qualitativer Natur.

Deutlich zeigen gerade die Lebensfunktionen nachahmenden „ultrastabilen Systeme“, die trotz äußerer Störungen ein gewisses inneres Gleichgewicht aufrechterhalten können, die Abhängigkeit ihrer „Fähigkeiten“ von einer festgelegten Struktur.

Wieser gibt zu, daß zwar Teilprozesse eines lebendigen Organismus durch kybernetische Modelle abgebildet werden können — man denke etwa an einen Regelvorgang wie die Pupillenreaktion unseres Auges⁵⁹ —, das Phänomen des Lebens an sich jedoch „prinzipiell unwiederholbar durch Produkte menschlicher Erfindung“ sei⁶⁰. Wenn jedoch die Gründe hierfür allein in der Organisation des Lebewesens gesehen werden, seinem wesentlich komplizierteren strukturellen Aufbau, der sich „der völligen Rationalisierbarkeit entzieht“⁶¹, so muß wiederum auf das neue Bild vom Organismus als System im Fließgleichgewicht verwiesen werden, das keine Struktur hat, sondern in jedem Augenblick autonom strukturiert und dessen Energie- und Baustoffwechsel identisch sind.

Die gefährlichste logische Inkonsistenz liegt jedoch in den Versuchen, auch die immateriellen Leistungen des Lebendigen durch „Struktur“ zu

⁵⁸ W. Wieser: a. a. O./32.

⁵⁹ B. Hassenstein: „Die bisherige Rolle der Kybernetik in der biologischen Forschung II.“ Naturwissenschaftl. Rundschau 10, 1960/373.

⁶⁰ W. Wieser: a. a. O./23.

⁶¹ Ebd./25.

erklären: die entelechialen Funktionen aller Organismen und das menschliche Denken, ja sogar Bewußtsein. So sieht Wieser in der Entelechie kein Charakteristikum lebendiger Organismen, sondern nur etwas, das „an das Vorhandensein einer Kreisschaltung bestimmter Art gebunden ist“. Wenn z. B. das Befehlsgerät einer Flugabwehrkanone nicht nur durch Radar ständig über den Ort des zu treffenden Flugzeuges, sondern nach jedem Schuß auch über den Erfolg oder Mißerfolg informiert wird und dementsprechend seine „Anweisungen“ reguliert, so daß die Kanone sich „gleichsam“ zielbewußt (bewußt! Verf.) in einer Reihe von Annäherungsschritten auf den vom Meldeorgan geforderten Punkt zubewegt⁶², haben wir es mit einer derartigen Kreisschaltung zu tun.

Vom „teleologischen Element“ einer solchen Reaktionskette zu sprechen, „da sie das Ziel, wenigstens teilweise, bereits in sich enthält“⁶³, ist fundamental irrig. Das Ziel ist ja nicht der Maschine immanent, sondern ihrem Konstrukteur. Der Mensch verfolgt mit ihr als *instrumentum separatum* ein Ziel, nicht aber die Maschine selbst. Es ist die Entelechie des Menschen — dank der von ihm gebauten Struktur —, die sich hier auswirkt, nicht aber eine „Entelechie“ oder gar ein „Zielbewußtsein“ der Maschine.

Wie steht es aber mit der „denkenden Maschine“? Ist das menschliche Gehirn nur ein „perfekter kybernetischer Mechanismus“⁶⁴? Kann man wirklich Maschinen mit Verstand konstruieren⁶⁵? Die Bezeichnung „elektrisches Gehirn“ ist wenig zutreffend, denn es handelt sich bei den fraglichen Apparaten um programmgesteuerte Rechenmaschinen. Programmierung bedeutet „Ausarbeitung und Ordnung von Prozessen sowie Abläufen, um zu genau formulierten und gewünschten Zielen zu gelangen“⁶⁶. Wiederum ist es also der Mensch, der durch die Programmierung der Maschine ein Ziel steckt, das sie dann — dank ihrer vom menschlichen Geist erdachten Konstruktion — erreicht. Auch bei der „Denkmaschine“ ist die „Struktur“ Voraussetzung, ja sogar Ursache des richtigen Funktionierens. Aus diesem Grund kann sie überhaupt nicht mit einem Organismus im Fließgleichgewicht verglichen werden. Abgesehen davon hat sich herausgestellt, daß entgegen der früheren Ansicht von anatomisch eindeutig festgelegten Hirnarealen (Zentren) unser Gehirn nicht einmal entfernt mit einer technischen Nachrichten-Schaltzentrale verglichen werden kann. Eine Lokalisation psychischer Vorgänge „im Sinne umschriebener Lokalisationstheorien und ‚Landkarten‘ wird ... auch fürderhin nicht mög-

⁶² Ebd./15.

⁶³ Ebd./16.

⁶⁴ H. G. Schachtschabel: „Automation in Wirtschaft und Gesellschaft“, Hamburg 1961/20.

⁶⁵ Ebd./20.

⁶⁶ Ebd./29.

lich sein⁶⁷. Selbst nach Exstirpation bestimmter motorischer Rindengebiete ist die willkürliche Bewegung der davon betroffenen Muskeln nur vorübergehend unmöglich gemacht. Die zentrale Repräsentation dehnt sich nach einem derartigen Eingriff in andere Hirnrindenfelder aus und umfaßt nun solche, „von welchen vor dem chirurgischen Eingriff Bewegungen anderer Muskeln ausgelöst wurden“⁶⁸. Man kann demnach heute nicht mehr annehmen, daß bestimmte Hirnareale mit bestimmten Muskeln in einer fixen Beziehung stehen, wie sie ja Grundlage jeglicher „Struktur“ ist. Von eindeutiger Zuordnung ist keine Rede mehr. Eine „Denkmaschine“ ohne festgelegte Struktur, aber dem Gehirn vergleichbaren Fähigkeiten zur fließenden Neustrukturierung gibt es nicht und kann es niemals geben. Überhaupt ist die Bezeichnung „elektronisches Gehirn“ oder „denkende Maschine“ irreführend, denn genau gesehen vermögen diese Apparate nur Rechenaufgaben zu lösen. Auch „alle die logischen Entscheidungen, logischen Operationen, die im Verlauf eines Rechenprogramms mit beliebig komplizierter Mathematik durchzuführen sind, können derart formalisiert werden, daß sie sich wie das Zählen maschinell ausführen lassen“⁶⁹. Es ist der Mensch, der denkt, indem er formalisiert, die Maschine aber kann nicht denken: sie zählt nur. Voraussetzung ihres Erfolges ist stets die Denkarbeit des Menschen, der eine logische und pragmatische Ordnung in der Programmierung erreichen muß, bevor er der Maschine die Aufgabe stellen kann⁷⁰.

Es ist insofern auch sinnlos, von einer „Art Bewußtsein“⁷¹ der kybernetischen Kontrollsysteme zu sprechen, zumal dieses „Bewußtsein“ ebenfalls nur durch Strukturvermehrung (Jordan) erreicht werden soll. Auch daß die Maschine niemals selbständig schöpferisch tätig werden kann, niemals ohne Programm „allein denkt“ (bzw. rechnet), beweist ihren absoluten Mangel an Bewußtsein. Sie gibt lediglich „Antwort auf Fragen, die ihr der Mensch stellt. Sie denkt ebensowenig, wie eine Nähmaschine denkt, wenn sie die Arbeit einer Näherin verrichtet“⁷². Denn „die Roboter verfügen über kein Quentchen mehr Intelligenz, als ihnen der Genius von Mathematikern oder Ingenieuren eingebaut hat“⁷³.

Ein letztes Beispiel soll nochmals vor Augen halten, wie außerordentlich vorsichtig man auch in der Kybernetik mit der Verwendung biologi-

⁶⁷ F. Laubenthal: „Gehirn und Seele“ (in „Forschung von heute“), München 1958/21.

⁶⁸ H. J. Bein: „Physiologische Grundlagen psychischer Vorgänge“, Naturwissenschaftl. Rundschau 10, 1960/307.

⁶⁹ P. Jordan: a. a. O./119.

⁷⁰ H. G. Schachtschabel: a. a. O./30.

⁷¹ Ebd./28.

⁷² P. Roth: „Automation und Kybernetik“, Stimmen der Zeit, Juni 1960/307.

⁷³ Ebd./307.

scher Grundbegriffe sein muß. Der Mathematiker Neumann hat kurz vor seinem Tod das Konstruktionsschema einer angeblich „fortpflanzungsfähigen“ Maschine geschaffen, die selbsttätig aus einzelnen Teilstücken — ihrer „Nahrung“ — eine ihr gleichende „Tochtermaschine“ bauen soll. Jordan erblickt darin die Nachbildung „einer der wesentlichsten Eigentümlichkeiten organischen Lebens mit technischen Mitteln“⁷⁴. Dieser Vergleich hinkt nicht nur, er ist absolut falsch und irreführend. Der Begriff Fortpflanzung, wie ihn die Biologie gebraucht, läßt sich auf die hier angedeuteten Vorgänge weder in Analogie, noch auch nur im weitesten Sinne einer äußeren Ähnlichkeit anwenden. Fortpflanzung beinhaltet Teilung und Ergänzung, wobei das vom Elter abgespaltene, sei es Eizelle oder Sproß, niemals Teilnatur besitzt, sondern stets ein Ganzes ist. Der ganze Organismus ist ja *potentialiter* im Keim enthalten und entwickelt nach und nach erst seine „Teile“ aus, wobei er niemals statische Struktur bildet, sondern immer System im Fließgleichgewicht bleibt. Das „Ganze“ ist also im Organismus, auch wenn er noch heranwächst, stets vor den „Teilen“ da. Die Neumannsche Baumaschine setzt lediglich bereits vorgegebene, nicht aber von ihr selbst hervorgebrachte Teile nach einem Plan zusammen, der ihr vom Erfinder als „Programm“ genau vorgezeichnet wird. Dabei kann weder von einer Teilung noch von Stoffwechsel die Rede sein, weshalb u. a. auch die Bezeichnung „Nahrung“ für die vorgegebenen Teile nicht zutrifft.

Die Aufbautätigkeit dieser Maschine wäre höchstens mit einer „Vermehrung“ durch Autokatalyse vergleichbar, wie sie die Matrizentheorie bei den Viren angenommen hat, die aber kein Kennzeichen organischer Fortpflanzung oder allgemein des Lebens ist⁷⁵.

Sowenig, wie den primitiven Materialisten die Feststellung, daß auch für die Bewegung unseres Armes das Hebelgesetz gilt, dazu berechtigt, nun mit diesem physikalischen Gesetz alle organischen Bewegungserscheinungen zu „erklären“, berechtigt die modellartige Abbildbarkeit mancher einzelner Gehirn- und Nervenfunktionen den Kybernetiker, in unserem Nervensystem einen kybernetischen Mechanismus zu sehen. Für jeden Maschinenvergleich, ob es sich dabei um eine Dampfmaschine einfachster Konstruktion oder ein kompliziertes „elektronisches Gehirn“ handelt, gilt Drieschs entscheidende Frage: Struktur — oder nicht? Die moderne Biologie hat gezeigt, daß es eine statische Struktur, so wie sie jeder Maschine, auch der kybernetischen zugrunde liegt, im Organismus nicht gibt. Die Maschine hat Struktur und leistet durch diese Struktur — der lebendige Organismus jedoch leistet, indem er fortwährend umstrukturiert. In ihm besteht nicht nur das „Ganze“ bereits vor den

⁷⁴ P. Jordan: a. a. O./133.

⁷⁵ W. Troll: „Das Virusproblem in ontologischer Sicht“, Wiesbaden 1951.

„Teilen“, sondern damit zugleich auch die Leistung vor der Strukturierung. Ein größerer Gegensatz ist in der Tat kaum denkbar.

Die „Zweckmäßigkeit“ in der belebten Natur — Arbeitshypothese oder Realität?

Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß der lebendige Organismus lediglich durchstrukturierte Materie und nicht im Sinne Drieschs „Materie und etwas dazu“ ist, so muß man konsequenterweise jede Zweckmäßigkeit in der gesamten belebten Natur und eine Zielstrebigkeit in ihrer Entwicklungsgeschichte ablehnen. In der toten Materie herrscht nur Kausalgesetzlichkeit: jeder erkennbaren Wirkung geht eine Ursache zeitlich voraus. Zweckmäßigkeit, Planmäßigkeit und Zielstrebigkeit jedoch sind nur im Hinblick auf einen erst in der Zukunft zu verwirklichenden Zweck, ein in der Zukunft zu erreichendes Ziel zu verstehen. Nicht das zeitlich vorangehende ist bestimmend für das gegenwärtige Geschehen, sondern der erst zu erreichende Endzustand („Finalität“) das angestrebte, aber in diesem Augenblick noch nicht verwirklichte Ziel („Teleologie“). Das Rollen einer Billardkugel — als Beispiel eines anorganischen, rein physikalischen Vorganges — wird eindeutig durch die Stärke und Richtung des zeitlich vorangehenden Anstoßes und die Größe des Reibungswiderstandes bestimmt, während sich ein Same oder Embryo auf einen in der Zukunft erst verwirklichten Endzustand hin entfaltet: den Zustand des voll entwickelten, ausgereiften und fortpflanzungsfähigen Lebewesens. Sein Verhalten wird richtungsweisend vom Ende oder Ziel her bestimmt.

Es überrascht keineswegs, daß die Mechanisten diese organische Zweckmäßigkeit und Teleologie, jegliche Finalität also leugnen müssen, wenn sie nur die physikalische Naturgesetzlichkeit gelten lassen wollen. Die Nur-Materie-Natur des lebendigen Organismus ist allerdings ihr einziges Argument, das zudem, wie gezeigt, einer gesunden Kritik oder, wie Arber es ausdrückt, dem „Seziermesser der Logik“ nicht standhält. Es darf keine Zweckmäßigkeit und Zielgerichtetheit, keine Finalität geben, weil sie mit der materialistischen Theorie vom Leben, der Behauptung, auch im Organismus herrsche ausschließlich chemisch-physikalische Gesetzlichkeit, nicht zu vereinbaren wäre. Wie selbstverständlich geht man von der Voraussetzung aus, daß nur wirklich ist, was sich durch chemische Analyse oder physikalische Meßmethoden „beweisen“ läßt, und zeigt sich — ungewollte Ironie! — höchst befriedigt darüber, daß sich geistig-seelische Prinzipien wie Entelechie (das „Ziel-in-sich-Tragen“), Planmäßigkeit oder Zwecke nicht im Reagenzglas nachweisen lassen⁷⁶. Alles, was nicht kausal „erklärbar“ ist, sondern finalen Charakter zeigt — Entwicklungstendenzen,

⁷⁶ W. F. Reinig: a. a. O./506.

ganzmachende Faktoren, Planmäßigkeit usw. — wird als Mystizismus abgetan, weil es sich „einer exakten Analyse mit Hilfe des Experiments entzieht“ und angeblich seine „Wurzeln in den Menschen der Steinzeit hat“⁷⁷.

In diesem Zusammenhang ist es außerordentlich interessant, festzustellen, daß andererseits auch vom Kausalitätsprinzip behauptet wird, es entstamme „einem primitiven geistigen Verhalten des Menschen“ und sei daher nicht geeignet, „die höchste und tiefste Erkenntnis in sich zu fassen“⁷⁸. Wenn aber dessenungeachtet immer noch die Kausalität als einziges „konstitutives Prinzip“ (K a n t) anerkannt wird, so muß die Begründung dafür — zugegebenermaßen oder nicht — weltanschaulicher und nicht wissenschaftlicher Natur sein. Die oftmals geradezu krampfhaft anmutenden Bemühungen, „alles daranzusetzen, um die Weiterexistenz dieser Ersatzgottheiten (der kausalen Naturgesetze, Verf.) zu retten“⁷⁹, finden ihre Begründung ganz offensichtlich in einer panischen „Angst vor Metaphysik“⁸⁰.

Tatsächlich handelt es sich hierbei um eine Art Vogel-Strauß-Politik, denn weder in der Biologie⁸¹, noch in der Medizin⁸² kommen wir ohne teleologisch-finale Betrachtungsweise und Begriffsbildung aus. Von „Steuerung“, „Regulation“ oder „Koordination“ zu sprechen, hat ja nur einen Sinn, wenn man ein Ziel voraussetzt, auf das hingesteuert oder koordiniert wird, einen Idealzustand (den der „Gesundheit“), der durch sinnvolle Regulation angestrebt und erhalten wird. Es nützt nichts, daß man in der Finalität nur ein „regulatives Prinzip“ im Sinne K a n t s sehen möchte, denn wenn es sich dabei wirklich nur um eine menschliche Arbeitshypothese handeln würde, „was in aller Welt hätte die Natur veranlassen sollen, sich diesem Dekret zu fügen“⁸³? Finden wir nicht überall im lebenden Organismus höchste Zweckmäßigkeit verwirklicht? Ist nicht gerade seine innere Zweckmäßigkeit die wesentliche Voraussetzung seiner Existenz? Absurd, diese Zweckmäßigkeit nur als Ergebnis des vom Betrachter an den Organismus gelegten subjektiven Maßstabes ansehen zu wollen.

Die Behauptung, Kausalität sei allein ein konstitutives Prinzip, Finalität aber nur ein regulatives, dem keine Realität entspricht, wird

⁷⁷ Ebd./506.

⁷⁸ J. J a k o b : „Die Grundlagen unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis“, Zürich 1948/30.

⁷⁹ Ebd./32.

⁸⁰ H. Conrad-Martius: a. a. O./222.

⁸¹ K. Günther: „Phylogenetik, Teleologie und Freiheit“ (in „Moderne Biologie“, Berlin 1950/100).

⁸² Th. v. Uexküll: a. a. O./87.

⁸³ Th. Litt: a. a. O./62.

kritiklos von Kant übernommen. Daß er geirrt haben könnte, scheint man überhaupt nicht für möglich zu halten. Dennoch läßt sich leicht nachweisen, daß Kant von einem nominalistischen Denkansatz ausgeht (Troll), der uns schon bei Wilhelm von Ockham begegnet: Zwecke und Ziele gibt es nur im menschlichen Bewußtsein. Bei dieser Behauptung handelt es sich aber — wieder einmal! — nur um einen Glaubenssatz, der durch nichts beweisbar ist. Wenn man ihn nicht als solchen erkennt und kritiklos zur Voraussetzung weiterer Folgerungen macht, kommt man logischerweise zu der Überzeugung vom nur teleologischen „Schein, der sich bei Betrachtung der Organismen... aufdrängt“⁸⁴ und Planmäßigkeit wie Sinn oder Ziele, denen nichts Reales zugrunde liegt, lediglich vor-täuscht. Der Fehler dieser Logik liegt eben darin, daß ihr Ergebnis bereits in der Prämisse enthalten und damit wunschgemäß vorweggenommen ist. Wenn ich dogmatisch erkläre, Planmäßigkeit, Sinn und Ziele gibt es nur im menschlichen Bewußtsein, so liegt ja von vornherein — als Ergebnis einer Willkürannahme — fest, daß es im organischen Geschehen außerhalb dieses Bewußtseins keinerlei Finalität geben kann.

Für den unvoreingenommenen Wissenschaftler kann nicht der mindeste Zweifel daran bestehen, daß Finalität für alles Lebensgeschehen zumindest ebenso konstitutiv ist wie Kausalität⁸⁵, ja daß gerade sie, die man in der toten Materie vermißt, den wesentlichen Unterschied zwischen anorganischer und lebendiger Natur bedingt. Die unbestreitbare Harmonie und Planmäßigkeit der Lebensvorgänge äußert sich am überzeugendsten in der Ganzheitsnatur des Organismus, dessen Teile, die Organe, in allen Funktionen zur Erhaltung und zum Aufbau dieses Ganzen sinnvoll aufeinander abgestimmt sind. Es sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die sinnvoll geordnete Aufeinanderfolge der verschiedenen, am Verdauungsgeschehen beteiligten physikalischen und chemischen Einzelprozesse erinnert.

Bezeichnenderweise führte ausgerechnet die empirische Forschung und nicht vage Spekulation — wie die der Kant'schen Annahme vom „regulativen“ Charakter der Finalität zugrunde liegende Behauptung Ockhams — zu der Erkenntnis, daß die lebendige Schöpfung keineswegs der Ziele und des Sinnes entbehrt: „Während das naturwissenschaftliche Denken im Verlauf der Neuzeit das Ordnungsprinzip zunehmend aus den Forschung... ein überwältigendes Bild von Ordnung, Planmäßigkeit, von Augen verloren hatte“, sagt Troll⁸⁶, „offenbarte sich der empirischen

⁸⁴ O. Brügge mann: „Philosophie im biologischen Unterricht“ (in „Philosophie im mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht“, hrsg. v. Th. Ballauf, Heidelberg 1958/204).

⁸⁵ H. Koch: „Bildende Elemente im Biologieunterricht“, Frankfurt 1960/21.

⁸⁶ W. Troll: „Über die Grundlagen des Naturverständnisses“, Mainz 1950/568.

Harmonie und Sinn.“ Diese Forschungsergebnisse lassen sich nun einmal nicht ableugnen oder gar als metaphysische Wunschträume beiseiteschieben. „Wir müssen den Mut und das Vertrauen haben“, meint Goosses⁸⁷, „uns der Natur als einem im ganzen sinnvollen Geschehen zu nähern.“

Die Entwicklung des Lebens auf der Erde — Schöpfung oder blindes Zufallsgeschehen?

Die Gleichsetzung von Abstammungslehre und kämpferischem Atheismus, in Deutschland besonders durch die monistische „Philosophie“ Ernst Haeckels verursacht, war ein folgenschwerer Irrtum. Es dauerte geraume Zeit, bis man in beiden gegnerischen Lagern einsah, daß es nicht die kaum zu leugnende Tatsache der Entwicklung des Lebens auf der Erde von „primitiven“ Anfängen bis hinauf zum Menschen ist, die uns vor eine weltanschauliche Entscheidung stellt. Niemand zweifelt heute mehr daran, daß der theistische Schöpfungsbegriff den nur vermeintlichen Zwiespalt zwischen Entwicklung und Schöpfung beseitigt⁸⁸. Die Frage, an der sich auch jetzt noch die Geister scheiden, lautet nicht Entwicklung oder Schöpfung, sondern: Ist die Entwicklung der Lebewesen sinn- und ziel-freies Ergebnis des Zufalls und der Auslese, also rein materiell bedingtes Geschehen — oder mehr? Sind immaterielle lenkende Kräfte am Werk, oder läßt sich die gesamte, schier unendliche Fülle lebendiger Formen und Leistungen allein durch blind-mechanisches Wirken chemisch-physikalischer Kräfte erklären?

Dem mechanistischen Biologen bleibt keine andere Wahl, als mit allen Mitteln letztere Meinung glaubhaft zu formulieren — so schlecht ihm das auch gelingen mag. Allzu offensichtlich ist die völlige Absurdität des Gedankens, allein der Zufall könne durch ungerichtete Erbsprünge die gesamte Mannigfaltigkeit der Organismenwelt hervorgebracht haben. Daß er dennoch von vielen hartnäckig beibehalten wird, zeigt, wie recht Clark mit seiner Behauptung von der „Blockierung“ anderer, ebenso möglicher (in diesem Falle viel wahrscheinlicherer) Arten, ein Problem zu sehen, hat, wenn erst einmal eine bestimmte „Blickrichtung“ auf-oktroziert worden ist.

Daß bei der materialistischen, jeden geistigen Entwicklungsfaktor ablehnenden Argumentation der Wunsch Vater der Gedankengänge ist, zeigt u. a. deutlich die widersprüchliche Rolle des Ersatzgottes „Zufall“,

⁸⁷ J. W. Goosses: Quantität und Qualität im Naturgeschehen“, Bad Liebenzell 1960/12.

⁸⁸ J. Haas: „Schöpfung und Entwicklung“, Stimmen der Zeit, Juli 1961/294 usf.

der — je nach Bedarf mit positivem oder negativem Vorzeichen — immer zum gewünschten Ziel führt. So scheut man sich z. B. nicht, die gesamte ausgestorbene wie rezente Lebewelt als Ergebnis einer reinen Zufallsentwicklung hinzustellen, während kurz danach behauptet wird, Schimpanse und Mensch müßten schon wegen der Ähnlichkeit ihrer Blutserum-Faktoren miteinander verwandt sein, denn eine derartige Ähnlichkeit mit dem Zufall erklären zu wollen, sei wegen allzu geringer Wahrscheinlichkeit völlig abwegig⁸⁹!

Rensch⁹⁰ gibt zu, daß die Erklärung des stammesgeschichtlichen Formwandels durch Zufall unbefriedigend erscheint, ist aber der Überzeugung, „daß auch die Tatsache der Höherentwicklung ... durch die vielfältig analysierten Evolutionsfaktoren der Mutation und Selektion erklärbar sind und daß wir nicht gezwungen sind, darüber hinaus zielstrebig wirkende, richtende Evolutionskräfte anzunehmen“⁹¹. Heberer stimmt ihm darin bei, „daß die Geschichte der Organismen nicht auf vorgegebene Ziele hin verlaufen ist und verläuft, daß in ihr kein teleologischer Faktor experimentell (!Verf.) nachweisbar ist...“⁹² Am unmißverständlichsten drückt sich Huxley aus: „Die natürliche Auslese verkehrt Ziellosigkeit in Richtung und blinden Zufall in offensichtliche Planmäßigkeit“⁹³.“ Daraus ergibt sich eine recht simple „Erklärung“ für die biologische Vervollkommenung und Höherentwicklung: sie ist nichts weiter als „natürliche Auslese“ im „Kampf ums Dasein“ plus Zeit⁹⁴.

Der Kampf ums Dasein, der die Tüchtigsten (*the fittest*) überleben läßt, ist also der *deus ex machina* — die „Urbrutalität“, wie Neuhäusler einmal treffend sagte⁹⁵, kombiniert mit der „Urdummheit“: der sinn- und ziellosen, rein zufallsbedingten Mutation! Vergessen wir nicht, daß erst ausgelesen werden kann, was bereits vorhanden, nach der Selektionstheorie durch blinde Zufallsmutation entstanden ist. Läßt sich aber allen Ernstes behaupten, ein derart komplexes Gebilde wie etwa das menschliche Auge sei durch Anhäufung zufälliger Erbänderungen entstanden, die „zufällig“ alle vom ersten lichtempfindlichen Gewebe bis zum voll-

⁸⁹ P. Kramp: „Zur Abstammung des Menschen“ (in „Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie“, a. a. O./87).

⁹⁰ B. Rensch: „Neuere Probleme der Abstammungslehre“, Stuttgart 1947/326.

⁹¹ B. Rensch: „Homo sapiens — vom Tier zum Halbgott“, Göttingen 1959/25.

⁹² G. Heberer: „Charles Darwin — sein Leben und sein Werk“, Stuttgart 1959/78.

⁹³ J. Huxley: a. a. O./56.

⁹⁴ Ebd./63.

⁹⁵ A. Neuhäusler: „Der Mensch und die Abstammungslehre“, München 1958/57.

endeten Helligkeit, Farben und Formen wahrnehmenden Auge in der richtigen Reihenfolge einander ablösen? Heberer selbst gibt zu, daß ein Sprung von nur fünf „simultanen“ Mutationen (in unserem Beispiel wären es im Laufe von Jahrmillionen sehr viel mehr gewesen!) extrem unwahrscheinlich ist: nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung würde das Hundertfache des gegenwärtig von den Physikern angenommenen Weltalters nicht dafür ausreichen⁹⁶. Lecomte du Nouy führte ähnliche Berechnungen durch und gelangte dabei zum gleichen Ergebnis: es ist mit mathematischer Sicherheit völlig ausgeschlossen, daß die Entstehung und Entwicklung des Lebens auf unserer Erde Ergebnis eines blinden Zufallswirkens ist! Es hilft keineswegs weiter, wenn man angesichts dieser Tatsachen wie schon einmal mit der „Panspermie-Theorie“ die Lösung der Problemfrage weiter hinausschiebt und behauptet, der Zufall, das „alte Schreckgespenst des Darwinismus“ sei „von dem statistischen Geschehen abgelöst worden“⁹⁷. Sicher arbeitet die Genetik mit statistischen Methoden und die Mendelschen Gesetze sind statistische Gesetze, aber zugrunde liegt doch stets der völlig zufällige einzelne Mutationsschritt bei der Neubildung von Formen. Zudem schafft „statistisches Geschehen“ nur Ausgleich der Gegensätze, niemals aber konstruktiv Neues!

Es handelt sich bei der Entwicklung der Organismen nicht um irgendwelche beliebigen Veränderungen, sondern um qualitatives Ordnungsgeschehen⁹⁸. Es genügt ja nicht, innerhalb einer echten „Ganzheit“ irgend einen „Teil“ zu modifizieren. Dadurch würde im Gegenteil die Harmonie zerstört und der Organismus wäre nicht mehr lebensfähig. Wenn ein Teil verändert wird, muß der ganze Organismus entsprechend mitverändert werden. Das aber setzt die gerichtete Wirksamkeit von Gen-Komplexen voraus (F a n g a u f), die niemals auf zufälliger Kombination beruhen können.

Die Erkenntnis, daß die Formenfülle der Organismenwelt nicht durch blindes mechanisches Zufallsgeschehen zustande gekommen sein kann, führte zwangsläufig zu anderen Erklärungsversuchen. Die wohl unverbindlichste Vorstellung ist die Eddingtons vom „Anti-Zufall“, der „planmäßig die Gesetze der großen Zahlen und die statistischen Gesetze ... verletzt“⁹⁹ und dem Zufallsgeschehen Richtung verleiht. V. Bertalanffy sieht in der Evolution einen Prozeß, der „mitbestimmt ist durch organismische Gesetze“¹⁰⁰. Damit sind wir jedoch wieder bei einer Eigen-

⁹⁶ A. Wenzl: „Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft“, Stuttgart 1954/76.

⁹⁷ G. Heberer: a. a. O./53.

⁹⁸ A. Haas: „Die Entwicklung des Menschen“, Aschaffenburg 1961/173.

⁹⁹ Lecomte du Nouy: a. a. O./56.

¹⁰⁰ L. v. Bertalanffy: „Die Evolution der Organismen“ (in „Schöpferglaube und Evolutionstheorie“, a. a. O./66).

gesetzlichkeit des Lebendigen angelangt, die nicht aus der Natur der Materie ableitbar ist. Die Möglichkeit, „organismische Prinzipien“ mathematisch zu fassen, berechtigt nicht, wie v. Bertalanffy meint, sie aus „physikalisch-mathematischen Gesetzmäßigkeiten“ zu „erklären“¹⁰¹, denn letztlich handelt es sich doch nur um eine Beschreibung dieser Prozesse mit mathematischen Methoden. Driesch sprach von der Entelechie, die „ganzmacht“ und auch die Entwicklung zielgerichtet vorantreibt, Bergson vom *élan vital*, die christliche Theologie von der schöpferischen Tätigkeit Gottes, die sich auf die ganze Dauer des kreatürlichen Seins der Geschöpfe erstreckt¹⁰². Mit den Methoden der „exakten“ Naturwissenschaft lassen sich an der Entwicklung der Organismenwelt beteiligte nicht-materielle Kräfte ihrer Natur gemäß nicht „beweisen“ — wohl aber läßt sich unschwer mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung zeigen, daß Zufall und Auslese allein — sinn- und zweckfreie Faktoren also — nicht ausreichen, die gesamte Mannigfaltigkeit der belebten Natur zu erklären. Kälin¹⁰³ hat diese ganzheitlich-konstruktiven Prozesse der Entwicklung an sehr eindrucksvollen Beispielen verfolgt und die Wahrscheinlichkeit — besser würde man allerdings sagen: Unwahrscheinlichkeit — ihrer Zufalls-Natur ebenfalls mathematisch erfaßt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Evolutionsforschung diese Ganzheitsbezogenheit „ohne ihre reale Verknüpfung mit dem physisch-wirkursächlichen Geschehen durch die eigene Methode erfassen zu können, doch in ihrer objektiven Gültigkeit anerkennen muß, wenn sie sich nicht selbst ihres letzten Sinnes berauben will“.

Damit ist also auch die Abstammungslehre für materialistisch-mechanistische Erklärungsversuche kein Betätigungsfeld mehr. Die Eigengesetzlichkeit des Lebendigen, die der materialistische Biologe leugnen möchte, tritt nicht nur in den ganzheitlichen Prozessen des Einzelorganismus deutlich in Erscheinung, sondern auch in der Geschichte des Lebens auf unserer Erde.

¹⁰¹ L. v. Bertalanffy: „Vom Molekül zur Organismenwelt“, Potsdam 1949/48 und 53.

¹⁰² J. Haas: a. a. O/298.

¹⁰³ J. Kälin: „Der kausale Deutungsversuch in der Makro-Evolution“ (in „Naturwissenschaft und Theologie“, II. München 1959, zit. nach A. Haas a. a. O./173).

Zur Gestalt und Gestaltung der Moralthologie

Von Professor Josef Georg Ziegler, Mainz

Seitdem sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Moralthologie als eigenständige Disziplin aus der Dogmatik gelöst hat, hat sie in den rund 350 Jahren ihres Bestehens keine gültige Grundgestalt und keine spezifische Ausgestaltung gefunden. Bis heute gibt es „weder eine einheitliche Systematik, noch eine eindeutige Abgrenzung des Stoffes“¹. Doch wird die Forderung nach einer Neugestaltung der Moralthologie gerade in der Gegenwart entschiedener denn je erhoben. Die Bemühungen, diesem Verlangen Rechnung zu tragen, erreichten ebenfalls ein außergewöhnliches Ausmaß. Dabei wird das aristotelische Axiom *Sapienter est ordinare* in seinem tieferen Sinn beherzigt. Man gibt sich nicht damit zufrieden, die Materie der Moralthologie von den benachbarten Disziplinen abzugrenzen und sozusagen in der Blickrichtung nach außen sauber und übersichtlich aufzugliedern. Die Schau ist viel umfassender. Sie ist zuvörderst nach innen gewandt, beseelt von dem Streben, eine letzte logische Begründung des ganzen Umkreises der sittlichen Ordnung, ein systematisches Prinzip also, aufzuspüren und von diesem einen Ansatzpunkt her die gesamte Morallehre zu entfalten. Das Systembedürfnis wurde außerhalb und innerhalb der Moralthologie niemals so drängend empfunden wie in unseren Tagen. Bereits ein flüchtiger Blick in die Geschichte bestätigt diese Behauptung. Es zeichnen sich vier Entwicklungsstufen ab.

1. Historischer Rückblick

Den ersten Abschnitt eröffnet die legalistisch-kasuistische Barockmoral, deren Anfänge in die frühen Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts zurückreichen. In ihr spitzte sich die moraltheologische Diskussion auf den Streit der sogenannten Moralsysteme, auf das Verhältnis von Gesetz und Gewissen als den objektiven und subjektiven Normen des sittlichen Verhaltens, zu. H. Busenbaums „*Medulla theologiae moralis*“, die von 1645 bis 1776 mehr als 200 Auflagen erlebte, wird eingeleitet von dem Traktat: *De actu moralium regula, tum interna, hoc est conscientia, tum externa, hoc est praeceptis in genere*. Im übrigen begnügte man sich mit einem reinen Anordnungssystem, in welchem die gesamte Materie um das Zentralschema des Dekalogs gruppiert wurde.

¹ W. Schöllgen, Ein halbes Jahrhundert katholischer Moralthologie. Hochland 46 (1954), 370.

Erst die Konfrontierung mit den zeitgenössischen philosophischen Ethiken, vor allem den Kritiken J. Kants², veranlaßte auf evangelischer³ und katholischer⁴ Seite eine Überprüfung und Selbstbesinnung. In dem Jahrhundert des Übergangs von 1750 bis 1850 bestimmte deshalb der Einfluß der Philosophie die moraltheologische Diskussion. Die erste Hälfte war beherrscht von der Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Allenthalben bemühte man sich um eine prinzipienhafte Darstellung der Sittenlehre, angeregt von dem Normgedanken der Pflicht und den psychologisch-pädagogischen Ansichten des englischen Sensualismus. Das darauffolgende Zeitalter der Restauration war geprägt von der biblisch-genetischen Struktur der Moralhandbücher von J. M. Sailer (1817) und J. B. Hirscher (1835). In ihnen war die organische Entwicklung sowohl der objektiven Heilsgeschichte wie der subjektiven Persönlichkeitsentfaltung der tragende formale Gesichtspunkt, der seine Herkunft von der zeitgenössischen evangelischen Theologie, der Romantik und dem Idealismus nicht verleugnet⁵.

1848 eröffnete der damalige württembergische Landpfarrer F. Probst ziemlich unvermittelt die Reihe der moraltheologischen Systembildungen, deren geistesgeschichtlichen Hintergrund die gleichzeitig aufkommende Thomasrenaissance bildete. Dieser dritte Abschnitt in der Geschichte der Moral als selbständiger Disziplin kann in eine süddeutsche und rheinisch-westfälische Gruppe gegliedert werden. Erstere ist gekennzeichnet durch die vielfältige Abwandlung einer dynamisch-psychologischen Konstruktion, die den Zusammenhang mit Hirscher und dem Tübinger Dogmatiker J. S. Drey verrät. Demgegenüber bestimmt eine statisch-dogmatische Reflexion manche Versuche, die Moraltheologie als Normwissenschaft u. a. um die zwei Begriffe Erlangung und Bewahrung der heiligmachenden Gnade zu gruppieren. In den Lehrbüchern von F. X. Linsenmann (1878) und J. Maus-

² J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781/86. Kritik der praktischen Vernunft, 1788.

³ F. E. D. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803.

⁴ U. a. B. Stattlers Anti-Kant, 1788. Eine Einführung vermitteln die Monographien über die Moraltheologen der Aufklärungszeit, z. B. über A. J. Roßhirt (J. Stelzenberger), J. Denzer (A. Magin), B. Sattler (Fr. Scholz, H. Huber), F. G. Wanker (W. Heinen), S. Mutschelle (W. Hunscheit), M. v. Schenkl (C. Schmeing), S. Schwarzhueber (A. Peleman), A. Stapf (W. Albs), auch über J. M. Sailer (G. Fischer, J. Ammer, P. Klotz, J. Weilner) und J. B. Hirscher (A. Exeler, J. Scharl).

⁵ Eine Übersicht gibt J. Diebolt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750—1850. Strasbourg 1926.

bach (1901) erreichten die beiden Richtungen ihre zwar nicht ausgeprägtesten, aber einflußreichsten Vertreter⁶.

Der neueste Abschnitt der Moralthologie wurde in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg eingeleitet. Sein *signum* sind konkrete Vorschläge, die Sittenlehre von einem Prinzip her aufzubauen⁷. Damit ist die Methodenfrage insofern gelöst, als das spekulativ-wissenschaftliche Vorgehen den Vorrang zugewiesen bekommt vor der Auffassung der Moralthologie als einer ausgesprochen asketischen Tugendmittellehre, eines kasuistischen Übungsfeldes oder einer mystischen Spekulation.

2. Die Grundgestalt der Moralthologie

Trotzdem bleiben bei der Ausschau nach einem Grundprinzip mehrere Blickrichtungen offen, weil Prinzip ein vielschichtiger Begriff ist. Zunächst kann das Aufbauprinzip, das sich mit einem mehr oder weniger äußerlichen Schema der Anordnung begnügt, ausgeschieden werden. Es geht um das Erkenntnisprinzip, das von einem letzten Urgrund her ein innerlich schlüssiges System der Entwicklung abzuleiten sucht. Das Erkenntnisprinzip enthält entsprechend der zweifachen Richtung des Vorgehens — ob von außen nach innen oder umgekehrt — eine materiale und formale Komponente. Die materiale Komponente zeigt wieder zwei Möglichkeiten auf. Sie geht entweder von der Seinsgrundlage bzw. dem Seinsziel aus oder sie gibt die Norm, den Weg zum Ziel, an. Die formale Komponente stellt das Motiv heraus. Letztlich bieten sich also drei verschiedene Wege an. Diese dreifache Auffaltung des Erkenntnisprinzips macht es verständlich, warum sich vornehmlich drei Lösungsversuche herausgebildet haben.

Im vergangenen Jahrzehnt haben G. Ermecke und J. Stelzenberger die Sittlichkeitslehre mit Hilfe des biblischen Zentralbegriffes der Königsherrschaft Gottes als der Seinsgrundlage und dem Seinsziel der neutestamentlichen Ethik dargestellt. Fritz Tillmann hatte die katholische Sittenlehre schon 1938 unter der einheitlichen Idee der Nachfolge Christi als der Norm christlichen Verhaltens zusammengefaßt. O. Schilling und B. Häring zeigten die Agape bzw. die Antwort der Liebe als die grundlegende Tendenz einer offenbarungsgemäßen sittlichen Haltung auf⁷. G. Gillemann löste im französischen Sprachbereich mit seiner 1952 in Löwen erschienenen Studie über „Le primat de la

⁶ Vgl. dazu P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moralthologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance. München 1950.

⁷ Vgl. dazu E. Hirschbrich, Die Entwicklung der Moralthologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. Klosterneuburg 1959.

charité en théologie morale“ ein reges Für und Wider aus. Darüber berichtet J. Fuchs⁸.

Jedenfalls scheinen die gemachten Vorschläge darauf hinauszugehen, daß die „Idealmoral“, falls es eine solche überhaupt gibt, in einer Synthese der drei aufgezeigten Möglichkeiten besteht. Eine derartige Harmonisierung müßte die Sittlichkeitslehre zugleich als Königsherrschaft Gottes, als Nachfolge Christi und als Antwort der Liebe darstellen. „Gerade im richtigen Miteinander der verschiedenen Prinzipien werden der Reichtum, die Schönheit und die Würde der christlichen Sittlichkeit am besten sichtbar werden“⁹. Es wäre demnach denkbar, daß nunmehr als Ertrag einer 200 Jahre währenden Diskussion in der Frage nach der Grundgestalt der Moraltheologie eine Übereinstimmung erzielt werden könnte, wenn sich ein entsprechender Oberbegriff finden läßt. Die im Ansatz einheitlich vorgetragene christologische und heilsgeschichtliche Konzeption weist zumindest in eine gemeinsame Richtung¹⁰. Möglicherweise bietet die Formel „in Christus“, „die stärkste Quelle der sittlichen Motivierungen“ des Völkerapostels¹¹, eine genügend ausweitbare Basis an. G. Ermecke empfiehlt „Die Stufen der sakramentalen Christuswirklichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral“¹². N. Krautwig bestimmt das Wesen der Moral als „Entfaltung der Herrlichkeit Christi“¹³. Christliche Sittlichkeit muß nach ihm vom gnadenhaften Sein in Christus ausgehen, das sich in der Nachfolge Christi realisiert, sich dadurch der Herrschaft Gottes unterstellt und somit den Vater verherrlicht. Die Kraft zu dieser Entfaltung der Herrlichkeit Christi verleiht der Heilige Geist durch die Eingießung der Liebe. B. Härings Betrachtung über „Moraltheologie gestern und heute“ kommt ebenfalls zu dem Schluß: „Das dringlichste Anliegen der

⁸ J. Fuchs, Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie. Scholastik 29 (1954) 79—87. Dazu neuerdings G. Gillemann, *Morale chrétienne en notre temps*. *Lumière de Vie* 9/50 (1960) 55—82. R. Carpentier, *Le primat de l'amour dans la vie morale. Le primat de la charité en morale surnaturelle. Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale*. *Nouvelle revue théologique* 93 (1961) 3—24. 255—270. 492—509.

⁹ J. Fuchs a. a. O. 87. Hirschbrich a. a. O. 150 f.

¹⁰ F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1957, 426 f. G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie I*, Münster 1959, III ist „überzeugt von der theoretischen und praktischen Bedeutung eines formulierten Einheitsprinzips der Moral, aber auch von der wenigstens heute noch vorliegenden Unmöglichkeit, es in einer knappen Formulierung auszudrücken“.

¹¹ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. München 1954, 192.

¹² In: Th. Steinbüchel und Th. Münker, *Aus Theologie und Philosophie*. Festschrift für F. Tillmann, Düsseldorf 1950, 35—48.

¹³ In: *Wissenschaft und Weisheit* 7 (1940) 73—99.

Moraltheologie ist heute eine überzeugende Gesamtschau des sittlichen Lebens aus dem Reichtum der Heilsgeheimnisse¹⁴."

Die Hindernisse, die sich dem Moraltheologen bei der prinzipiellen Beschäftigung mit seinem Fach entgegenstellen, sind darauf zurückzuführen, daß Christus kein ethisches System geboten hat. „Seine Sittenlehre ist konkret und doch normativ¹⁵." Deshalb müssen die Probleme, die die Aussagen der Offenbarung offenlassen, durch den Rückgriff auf das Naturgesetz angegangen werden. Die schwierige Interpretation der beiden Quellen, und nicht die Unfähigkeit oder der Widerwille der Moraltheologen, hat es bis jetzt verhindert, sich auf eine anerkannte Systematik der moraltheologischen Materie zu einigen.

Daß es sich, falls eine solche Einigung zustande kommt, um einen Kompromiß handeln wird, soll nicht verschwiegen werden. Das Wissen aller Disziplinen, einschließlich der Theologie, behält Fragmentcharakter. Dem Menschen bleibt ob seiner geschöpflichen und erbsündigen Verfaßtheit trotz der Offenbarung und Erlösung die volle abgerundete Einsicht in den göttlichen Entwurf der Welt versagt. Der Klassiker des theol. Systemdenkens, Thomas von Aquin, hegte aus diesem Grunde „ein äußerstes Mißtrauen gegen Systeme"¹⁶. Folgerichtig schloß er seine Summe nicht ab und gestand: „Das Wesen der Dinge ist uns unbekannt¹⁷." Er hat damit keinem Agnostizismus das Wort geredet. Aber er bezeugte einerseits das Mißtrauen gegen alle „endgültigen Lösungen", andererseits die ständige Bereitschaft zur Korrektur, weil der Mensch in dem Unternehmen, Schöpfer und Schöpfung zu erkennen, niemals an das Ende kommt¹⁸. Trotz dieses Vorbehaltes gegenüber einem ungesunden Perfektionismus bleibt eine wenigstens in den Grundzügen einheitliche Gestalt der Materie der Moraltheologie weiterhin das erstrebenswerte Ziel.

3. Die Ausgestaltung der Moraltheologie

Unterschiede wird es hingegen immer in der Gestaltung der Moraltheologie geben. Allein die Tatsache, daß die Moraltheologie die je neu und anders gestellten Zeitprobleme bewältigen muß, läßt sie nie zur Ruhe kommen. Davon abgesehen bieten sich hauptsächlich drei Methoden an.

¹⁴ In: Stimmen der Zeit 167 (1961) 110.

¹⁵ R. Schnackenburg a. a. O. V.

¹⁶ M. D. Chenu, Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin, Paris-Montréal 1950, 158.

¹⁷ Thomas von Aquin, De veritate 10, 1.

¹⁸ J. Pieper, Philosophia negativa. München 1953. Hinführung zu Thomas von Aquin. München 1958.

Je nachdem der Akzent auf die objektive Norm der Lehre oder den subjektiven Seinsvollzug im Leben verlegt wird, wird sich eine mehr theoretische oder mehr praktische Grundform herausbilden.

Da überdies die Prämissen für die moraltheologischen Konklusionen sowohl aus der Offenbarung wie dem Naturgesetz abzuleiten sind, ist eine gewisse Modifizierung infolge der wechselnden Erkenntnislage der Wissenschaft zwangsläufig gegeben. Auch hier ist die Wahl, falls man sich für die theoretische Grundform entschieden hat, zwischen einem überwiegend theologischen oder philosophischen Grundcharakter dem Ermessen anheimgestellt, je nachdem das Schwerkraft mehr auf die *revelatio* oder die *ratio* verlagert wird.

Das vielberedete Thema, in welchem Umfange die dogmatischen Grundlagen in der Darbietung der Sittenlehre eingebaut werden sollen, kann ebenfalls nur annähernd geklärt werden. Allerdings scheint in der Disposition das mehr zur statischen Aneinanderreihung tendierende Zweierschema gegenüber dem Dreierschema zurückzutreten, welches einer dynamischen Konzeption entgegenkommt. Letztlich liegen diesen beiden Einteilungsformen die seit Plato und Aristoteles nachweisbaren Grundfassungen einer mehr zustands- oder personbezogenen Interpretation der Ethik zugrunde. Das an der Glaubenslehre ausgerichtete Aufbauprinzip bevorzugt den Zweierschritt. Es leitet nach dem Beispiel des Thomas aus der vorgegebenen Wirklichkeit des Sittlichen dessen aufgegebenen Verwirklichung ab. Der seit Beginn des 19. Jahrhunderts von dem o. a. Erkenntnisprinzip bevorzugte und der modernen „Existenzialethik“¹⁹ naheliegende Dreierschritt wählt den Spannungsbogen von der Grundlegung über die Entfaltung zur Vollendung. Dementsprechend betont A. Auer als die drei hauptsächlichen „Anliegen heutiger Moraltheologie“ deren ontologischen, personalistischen und inkarnationalen Grundzug²⁰.

Im Gegensatz zur Frage nach einer einheitlichen, vertikal orientierten Grundgestalt der Moraltheologie ist deren einheitliche, horizontal interessierte Ausgestaltung kein Desiderat. Es bleibt der Struktur des Einzelnen

¹⁹ Vgl. zu diesem Begriff F. Böckle, LThK ³III, 1301—1304. Dazu neuerdings aus philosophischem Aspekt J. Stallmach, Eigengesetzlichkeit des Individuums und Sittennorm. In: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia VII. Filosofia dei Valori, Etica, Estetica, Firenze 1961, 419—426. R. Egenter, Über die sittl. Bedeutsamkeit von Worten. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie V. VI (1961/62) 355 f.

²⁰ In: Tübinger Th.Qu.Sch. 138 (1958) 275—306 mit einer Zusammenstellung der neueren deutschen Literatur 279. Über das französische Schrifttum unterrichtet J. Leclercq, Christliche Moral in der Krise der Zeit. Einsiedeln 1954, passim.

und den Erfordernissen der Zeitumstände überlassen, eine mehr theoretische oder praktische Grundform, einen überwiegend theologischen oder philosophischen Grundcharakter oder eine hauptsächlich zustands- oder personbezogene Grundauffassung zu bevorzugen.

4. Das Streben nach einer „Idealmoral“

Die Geschichte lehrt, daß zugleich mit dem Aufkommen der Moralthologie als selbständiger Disziplin das Gespräch über Auswahl, Formung und Darbietung der ihr zugehörigen Materie einsetzte. Die Reformbestrebungen konzentrierten sich seit dem Jahrhundert des Übergangs, seit etwa 200 Jahren also, auf die Erforschung eines umfassenden Moralprinzips. Ihr Fortgang kann vornehmlich an den deutschsprachigen Moralthandbüchern abgelesen werden. In Mitteleuropa wurde in der Auseinandersetzung mit den Strömungen des Zeitgeistes das Systembedürfnis besonders drängend empfunden.

J. Kant gestand: „Alles aus einem Prinzip ableiten zu können, ist das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet²¹.“ Sein Zeitgenosse, der kämpferische Tiroler Moralthologe A. Oberrauch, bekannte: „*Ex una quippe generali solidaque regula innumerae consecutiones sua sponte manabunt*“²². J. B. Hirscher betonte gegenüber der von ihm bemängelten Uneinheitlichkeit von Sailer's „Handbuch der christlichen Moral“: „Zur Deutlichkeit einer Lehre vom Guten trägt gewiß viel bei, wenn eine Grundansicht die ganze Darstellung durchherrscht, und andere Ansichten und Ausdrücke der menschlichen Bestimmung ein für allemal mit der aufgestellten Grundansicht verglichen und beurteilt werden... Die Grundansicht des Guten in einem Satze ausgedrückt gibt das höchste Prinzip der Moral“²³. All diese Versuche wurden angeregt und angetrieben von dem anspruchsvollen Vorhaben vornehmlich der deutschen Aufklärung und des deutschen Idealismus, die gesamte Wirklichkeit in einem enzyklopädischen System einzufangen²⁴. Man braucht sich nur an Hegels Feststellung erinnern: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System

²¹ J. Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Ed. K. Vorländer, Leipzig 1922, 117. Nach Hadrossek a. a. O. 9.

²² A. Oberrauch, Institutiones iustitiae christianae seu Theologia Moralis. Oeniponte 1774, 11. Nach Hadrossek a. a. O. 53.

²³ J. B. Hirscher, Rezension zu J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral. Tübinger Th.Qu.Sch. 1 (1819, 242—269. 407—416) 257 ff.

²⁴ H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung IV. Würzburg-Paderborn 1950, 327: „Der Wille zum System herrscht.“

derselben sein²⁵." Aus dieser Gegebenheit folgt die Tatsache, daß das „Ringens um die ‚Idealmoral‘ besonders bei den deutschen Systematikern“²⁶ zu finden ist.

Im Unterschied dazu blieben die Kompendien, die in einer der romanischen Sprachen oder der lateinischen Sprache abgefaßt wurden, vorwiegend der traditionellen Barockmoral verhaftet. Sie sehen ihre Aufgabe weniger darin, die Eigenmaterie der Moralthologie spekulativ zu durchdringen, als vielmehr darin, den Seelsorgern vor allem in der Verwaltung des Beichtsakramentes unschwer applizierbare Verhaltensregeln bereitzustellen. Infolgedessen werden in ihnen neben dem moralthologischen Stoff auch dogmatische, liturgische, kanonistische Fragen behandelt. Auf sie braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden.

Leclercq²⁷ spricht wohl mit Recht von einem „deutschen Typ“ der Moralthologie, die seit dem 19. Jahrhundert die überkommenen kanonistischen und kasuistischen Fragen weitgehend ausgeschaltet habe. In Deutschland drohte allerdings um die Jahrhundertwende der Ruf nach Neugestaltung in einen unfruchtbaren Streit auszuarten, der weitere Kreise einbezog. 1901 gab A. Meyenberg einer Veröffentlichung den bezeichnenden Titel: „Die katholische Moral als Angeklagte.“ Die „Theologische Revue“ wurde 1902 von J. Mausbach mit einem zusammenfassenden Beitrag über „Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moralthologie und ihre Kritik“ eröffnet²⁸.

Seit rund einem Menschenalter hat nunmehr die fachinterne Selbstbesinnung den von vielen Seiten immer wieder vorgebrachten Wunsch nach einer Erneuerung der Moralthologie, soweit er berechtigt ist, der Erfüllung wesentlich nähergebracht. Als ermutigendes Novum muß die Tatsache begrüßt werden, daß die bisher auf den deutschen Sprachraum beschränkte Diskussion um ein gültiges Moralprinzip im französischen Sprachraum aufgegriffen wurde²⁹. Mit der Erweiterung des Kreises der Engagierten wächst zwar die Vielfältigkeit der Ideen. Aber zugleich wird damit das gemeinsame Problem mit verstärkter Kraft angegangen und vorwärts gebracht. Die Ausgangsposition für eine Lösung war demnach noch nie so günstig wie in unseren Tagen.

²⁵ G. W. F. Hegel, Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“. Hamburg 1952, 12.

²⁶ Hadrossek a. a. O. 3.

²⁷ Leclercq a. a. O. 53.

²⁸ Vgl. Hirschbrich a. a. O. 15—19.

²⁹ Vgl. Ph. Delhaye, Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moralwissenschaft in Frankreich. In: V. Redlich, Moralprobleme im Umbruch der Zeit. München 1957, 15—39.

5. Die Forderung unserer Zeit

Sicherlich werden noch mancherlei Überlegungen vonnöten sein, bis eine umfassende Systematik erarbeitet ist. Bei diesem Unternehmen würde die Kraft spekulativer Durchdringung, auf sich allein gestellt, versagen. Sie bedarf der Befruchtung durch die Einsicht in die Vorgeschichte, wie die Oberflächenbetrachtung der Geographie der Tiefenforschung der Geologie nicht entbehren kann. Je weiter zurück die historischen Untergrundverhältnisse erhoben und je sorgfältiger sie beachtet werden, desto solider kann darauf der Bau des Systems errichtet werden. Man ermißt außerdem die Verantwortung der heutigen Moraltheologie gegenüber dem Kairos erst dann in ihrer vollen Tragweite, wenn man ihre jetzige Situation auf dem Hintergrund der Vergangenheit bedenkt. Ein Blick in die Geschichte zeigt nämlich, daß bereits vor der Installierung der Moraltheologie als eigener Disziplin, also vom christlichen Altertum bis weit in die Neuzeit hinein, bei der Behandlung moraltheologischer Fragen hauptsächlich zwei Verfahrensweisen nebeneinander herliefen.

Die kasuistische Richtung läßt sich von den kleinasiatischen Bußkanones des 4. Jahrhunderts über die irischen und fränkischen Bußbücher des 5. bis 12. Jahrhunderts, die Bußsummen der Hoch- und Spätscholastik bis zu den *Casus conscientiae* der Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts verfolgen³⁰.

Neben dieser Beichtstuhl-moral zeichnet sich eine spekulative Linie ab, welche die antike Tugend- und Lasterlehre, d. h. die vier platonischen Kardinaltugenden und die Verdoppelung der vier stoischen Grundaffekte in den acht oder sieben Hauptlastern durch die Einbeziehung des Offenbarungsgutes z. B. der drei göttlichen Tugenden umformte und weiterbildete. Evagrius Ponticus, Augustin, Gregor d. Gr. und Petrus Lombardus bedeuten die Markierungspunkte dieses Weges. Er führte zu der umfänglichen Literaturgattung der scholastischen „Summa de vitiis et virtutibus“³¹. Alberts Vorlesungsniederschrift der „Summa de bono sive virtutibus“ (um 1245) und zwanzig Jahre später die Secunda der theologischen Summe seines Schülers Thomas nahmen die Erörterung der sog. *normae generales* hinzu. Sie begründeten damit die Einteilung in eine

³⁰ Vgl. dazu M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie. Regensburg 1932.

³¹ Vgl. P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur. Greifswald 1914. O. Zöckler, Tugendlehre des Christentums, Gütersloh 1904, sowie die einschlägigen Untersuchungen A. Vögtles und L. M. Webers.

allgemeine und spezielle Moral und legten deren erste systematische Behandlung vor. Aber erst die Salmantizenser-Theologen aus dem Dominikanerorden und die Jesuiten nahmen diesen Grundriß nach fast dreihundert Jahren in ihren meisterhaften Kommentaren zur Summe des Aquinaten wieder auf. Johannes Azor SJ. führte das klassische Muster eines Moralthandbuches ein, indem er in seinen „*Institutiones morales*“ (1600—1611) die theoretischen Erörterungen aus ihrem bisherigen Verband der Dogmatik herausnahm und mit den praktischen Elementen der Kasuistik verband. Letztere behaupteten indes während der Zeit der Barockmoral von P. Laymann bis A. v. Liguori das Übergewicht. Noch die vielbenutzten Lehrbücher von H. Noldin, A. Vermeersch, F. A. Göpfert oder A. Lehmkuhl verraten einen verwandten Stil.

Die spekulative Konzeption kam vor allem in dem Einflußbereich der beiden großen Bahnbrecher J. M. Sailer und J. B. Hirscher immer entschiedener zur Geltung. Da das Anliegen neuerdings, wie wir sahen, auch von westeuropäischen Fachgelehrten ernstlich aufgegriffen wurde, scheint es dem Ziel nähergebracht werden zu können als je zuvor: aus einem Moralprinzip den gesamten Stoff der Moralthologie in einem folgerichtigen, übersichtlichen und überzeugenden System darzulegen. Daß weiterhin in der speziellen Ausgestaltung mehrere Möglichkeiten offenbleiben, kann nicht anders denn als positives Zeichen für eine Wissenschaft gewertet werden, der die Übersetzung der Heilsbotschaft und des Schöpferwillens in das flutende Leben als Aufgabe zugewiesen ist.

In der Moralthologie geht es heute nicht mehr darum, der kasuistischen oder spekulativen Moraldarstellung zum Siege zu verhelfen. Kasuistik ist eine Angelegenheit der sekundären Ausgestaltung und nicht der primären Grundgestalt. Zwischen den beiden historischen Hauptformen besteht keine echte Alternative. Kasuistik, deren Notwendigkeit nicht abgestritten sein soll, kann außerdem lediglich in einem beschränkten Spezialfall weiterführen. Echte Hilfe kann die Moralthologie unserer wirren und verwirrten Zeit z. B. in dem aktuellen Komplex der christlichen Anthropologie mit ihren sexualethischen und asketischen Fragestellungen nur dann anbieten, wenn sie ganzheitlich vorgeht. Es geht also darum, die noch nie so günstig gelegenen Vorbedingungen, eine gültige Grundgestalt der Moralthologie zu finden, zu sehen, sie ins Gespräch zu bringen und alle diesbezüglichen Bestrebungen nach Kräften zu ermuntern und zu unterstützen. In der Mißachtung und Verkennung dieser Gegebenheiten wurzelt wohl nicht zuletzt die vielbeschworene Krise der Moral. Ihre Anerkennung und Weiterführung aber trägt dem Kairos, dem Anruf Gottes an die Moralthologie unserer Zeit, Rechnung.

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Hilckmann, Anton: Vom Sinn der Freiheit und andere Essays. Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte. Trier: Paulinus-Verlag (1959). 218 S., Kart. 8,80 DM, Lw. 10,50 DM.

Viele Menschen sehen heute keinen Sinn ihres Lebens mehr, weil sie den Blick, das Gefühl und die Anerkennung für die sinngebenden Werte, für eine sinnvolle Ordnung, letztlich für den Höchstwert Gott verloren haben und deshalb im Nichts stehen. Angesichts dieser Situation stellt der Mainzer Professor der vergleichenden Kulturwissenschaft eine ernste Besinnung an, d. h. er fragt und sucht nach dem Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte, überzeugt, daß alles, außer vielleicht der Schuld des Menschen beim Mißbrauch der Freiheit, einen Sinn habe bzw. erhalten müsse. Seine Besinnung glitt an erster Stelle dem für die menschliche Kultur, ja für das Menschsein überhaupt fundamentalsten Wert der Freiheit, die im Wesenskern der Person wurzelt und Voraussetzung für ein richtiges Verhältnis zu allen anderen Lebenswerten ist. Ihre Bedeutung erkennt am besten, wer, wie der Verfasser, sie verlor, „in den Kerkern des Nazistaates das Gegenteil der Freiheit in höchst eindringlicher Form erfuhr“ (Geleitwort). Der politische Gefangene vermochte damals seine Gedanken schriftlich festzuhalten und die Manuskripte durch einen Zufall zu retten, so daß er sie bei seiner Rückkehr in die Freiheit 1945 vorfand. Bei Vorträgen in den Jahren nach der Befreiung in zahlreichen Städten konnte er sie weiter entwickeln sowie über den Südwestfunk in den Äther senden. Einem noch breiteren Publikum sollte sie durch dieses Buch zugänglich werden.

Dem Ursprung entsprechend, bewegen sich die Reflexionen an erster Stelle um die äußere Freiheit, d. h. die Freiheit von äußerem Zwang, das „Nicht-Müssen“, das „Nicht-Gezwungensein“ durch fremde Gewalten, also um die politische, soziale und ethische Freiheit, und zwar im Interesse der eigentlichen zentralen Berufung des Menschen, seiner vordringlichsten Lebensaufgabe, die er als sittliches Wesen auch äußerlich zum Hauptinhalt seines Lebens machen soll. In der inneren Selbstverantwortlichkeit des Menschen, seiner Verfügbarkeit über seine Handlungen in Unterordnung unter sein Gewissen und den Willen Gottes sieht H. geradezu das Wesen der Freiheit. Der Gehorsam gegen die naturgegebenen Autoritäten innerhalb ihrer Kompetenzen ist dadurch also nicht ausgeschlossen, sondern ist eher der Maßstab für die Freiheitsfähigkeit und den Fortschritt eines Menschen. Nur gegen alle Übergriffe der Autorität, zumal der staatlichen, gegen alle Eingriffe in die Gewissenssphäre über die natürliche Rechtsordnung hinaus darf und soll sich das freie Individuum zur Wehr setzen. Zur Freiheit gehört auch das Recht der eigenen Meinung und die Toleranz gegen andere Meinungen, soweit sie nicht das geordnete Zusammenleben aller in Freiheit bedrohen. Achtung vor der Gewissensfreiheit auch einer Minderheit ist der letzte Sinn echter Demokratie, während die Vergewaltigung einer Minderheit durch eine absolute Demokratie, wie jede andere absolute Staatsgewalt, abzulehnen ist. In den Augen des Vf. stehen die politischen Parteien eines demokratischen Landes um so höher, je besser sie Politik und Weltanschauung auseinander halten und den Staat auf das Politische im engeren Sinne beschränken, wie es bei den angelsächsischen Parteien wenigstens im Prinzip der Fall sei. Unnötige Einschränkungen der Freiheit durch positive Gesetze, die naturrechtlich Erlaubtes verbieten, verletzen das Empfinden des freien Menschen. Pflichten, Bedürfnisse und Leidenschaften dagegen sind nicht als Einengung, sondern als Übungsfeld der Freiheit zu betrachten. Eingebildete Bedürfnisse und gewohnheitsmäßiger, pflichtwidriger Mißbrauch der Freiheit schränken die Freiheit ein und erzeugen ein naturwidriges sekundäres Müssen. Die Freiheit kann auch ersticken unter der Herrschaft eines starren und erstarrenden Formalismus, der alles und jedes regelt und kein Betätigungsfeld der Freiheit übrig läßt.

Aber auch die innere, psychologische Freiheit, wie sie mit dem Problem der Willensfreiheit gemeint ist, berücksichtigt H. Es ist die Freiheit von innerer Nötigung. Innere Unfreiheit bewirken nur solche Motive, die uns von außen suggeriert werden, etwa die Herrschaft der Vorurteile, die Tyrannei der Schlagwörter, gesellschaftlicher Terrorismus, Furcht, Feigheit in allen Formen, Überwuchern der eigenen niederen Leidenschaften, vor allem des Hasses.

Mit der Freiheit zusammen hängen Begeisterung und Fanatismus. Während echte Begeisterung für bestimmte Werte innerhalb der richtigen Wertordnung

dem Wertleben zugute kommt, verkehrt der Fanatismus als einseitige Ausrichtung auf einen Wert oder gar auf Unwerte die Ordnung, macht maßlos, blind, besessen und unglücklich. Als Massenwahn ist er die erste Stufe des Terrorismus, während das Endprodukt der totale Staat und sein Diktator sind. Von diesem Boden aus beurteilt Hilckmann den Sinn der Bildung: des Geistes, des Gemütes und des Willens und entwirft das Bild einer harmonischen Gesamtpersönlichkeit (S. 149–166). Auch vom Sinn des Politischen (167–172), von Verantwortung, Segen oder Fluch der Technik (173–192) sowie schließlich vom wahren und falschen Fortschritt in der Geschichte ist die Rede (193–213).

Es entspräche wenig dem Sinne dieses inhaltsschweren Buches, wollte man mit H. um einzelne, für das Ganze unwesentliche Ansichten rechten, z. B. über seine Zurückhaltung gegenüber Weltanschauungsparteien oder über sein Mißtrauen gegenüber den vielen positiven Gesetzen, insbesondere den reinen Strafgesetzen. Anerkennung verdienen jedenfalls die klaren Abgrenzungen der Begriffe, die leidenschaftliche Bejahung der wahren Wertordnung, die Lebendigkeit, innere Anteilnahme und die dadurch bedingte Suggestivkraft seiner Lehre. Gerade in einem Augenblick, wo immer noch und wieder Kräfte und Ideen sich regen, die den Sinn der Freiheit und die wahre Lebensordnung bedrohen, erfüllt H.s Werk eine wichtige Aufgabe. Es ist ein fesselndes kulturphilosophisches Besinnungs- und Betrachtungsbuch von hohem Niveau, und als solches möchte man es in den Händen vieler Gebildeter wissen. Joseph Lenz

Vogel, Gustav L.: Was wissen wir von der Seele? Aschaffenburg: Pattloch (1960). 117 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 1, Bd. 2), brosch. 3,80 DM.

Psychologie im Sinne der früheren Bewußtseinspsychologie ist heute wenig gefragt, es sei denn, sie berücksichtige auch das unbewußte oder unterbewußte Seelenleben und ziehe außer der Seele auch den zweiten Wesenstiel des Menschen, den Leib, in die Betrachtung ein, m. a. W. sie werde ganzheitliche oder anthropologische Psychologie und nähere sich damit der heutigen philosophischen Anthropologie. Gustav L. Vogel, der ursprünglich Facharzt für Neurologie und Psychiatrie war, dann Philosophie und Theologie studierte, jetzt Priester der Gesellschaft vom Katholischen Apostolat (Pallottiner) ist und an deren Theologischer Hochschule in Vallendar Pädagogik doziert, ist für eine solche Arbeit der rechte Mann. In kundiger, einfacher und klarer Weise behandelt er I. die Äußerungen der menschlichen Seele in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit vom sinnlichen Erkennen bis hinauf zum freien Wollen (S. 7–33), II. das Wesen der menschlichen Seele, nämlich ihre Substantialität, Geistigkeit, Einheit, ihr Verhältnis zum Leib, ihren Ursprung und ihr Fortleben nach dem Tode (S. 34–56), III. die Beiträge der heutigen Psychologie zur Kenntnis der Seele, worunter die Probleme der experimentellen, der geisteswissenschaftlichen, der medizinischen Psychologie, der Typologie, Tiefenpsychologie, ja auch der Parapsychologie und des Spiritismus fallen (S. 57–116). Eine solche Fülle von Stoff in einem Bändchen von 117 Seiten ist erstaunlich. Der Vf. beabsichtigte kein Lehrbuch der Psychologie und möchte nicht mit diesem Maßstab gemessen werden. Aber er bietet eine schlichte Einführung und eine erste Kenntnis vom Seelenleben, soweit sie für den „Christen in der Welt“ wichtig ist. Bescheiden nennt er ein solches Taschenbuchunternehmen „Sozialtourismus des Geistes“ in das weite Land der Seele (S. 3). Wenn ich das Bild weiterführen darf, würde ich sagen, daß diese kleine Psychologie aus der „Vogel-Perspektive“ bei aller Popularität doch eine gründliche Belehrung und zu allen Behauptungen auch genügende Beweise bietet. Auch über manche interessanten und praktischen Fragen, die man in Lehrbüchern der Psychologie nicht immer findet, orientiert er kurz und bündig. Joseph Lenz

Coreth, E. SJ, Muck, O. SJ, Schasching, J. SJ: Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche. — Innsbruck: Rauch (1958). 210 S. (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, hrsg. v. Philos. Institut a. d. Theol. Fakultät Innsbruck). kart. 12,70 DM.

Die Schrift greift aus der Fülle „vielfacher und dringender Aufgaben“, die heute der Philosophie gestellt sind, drei Fragenkreise heraus: „Metaphysik als Aufgabe“ (Coreth S. 11–95), „Methodologie und Metaphysik“ (Muck S. 97–157) und „Soziologie und Philosophie“ (Schasching S. 159–210). Der umfangreichste und entschieden wichtigste der drei Beiträge ist der erste.

Pater Emerich Coreth SJ (geb. 1919), o. Professor für christliche Philosophie an der Theol. Fakultät Innsbruck, ist der Meinung, daß die scholastische Erneuerungsbewegung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der historischen Wiederentdeckung und Vermittlung der geistigen Schätze der mittelalterlichen Scholastik zwar Ungeheures geleistet habe, daß aber der wichtigere Schritt zu der erstrebten Wieder-

belebung der scholastischen Philosophie noch zu tun sei, nämlich die geistige Aneignung der neueren Philosophie mit ihren wertvollen Anliegen und Ansätzen, um so eine Begegnung der modernen Philosophie in der ihr eigenen Problematik mit der scholastischen Metaphysik herbeizuführen. Eine solche sei durch zwei Ereignisse vorbereitet. Das eine sei der Durchbruch der scholastischen Metaphysik in den Raum der transzendentalen Problematik, die seit Kant die neuere Philosophie beherrscht; das andere der Durchbruch der modernen Transzendentalphilosophie in den Raum metaphysischen Seinsdenkens. Die Bereicherung der scholastischen Philosophie in Richtung auf die transzendente Methode hätten wir Joseph Maréchal SJ zu danken, mit dessen Werk „Le point de départ de la métaphysique“ (5 Bde., 1922–1926) erstmals eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Kant begann und bei dem sich die Übernahme der transzendentalphilosophischen Denkweise in das metaphysische Seinsdenken vollzog. Die transzendente Methode, die bis dahin dem Kantischen Kritizismus und dem nachkantischen Idealismus eigen war, wurde von Maréchal zur Neubegründung und zum Neuvollzug einer Metaphysik im Sinne der Tradition eingesetzt. Trotz der Schwächen seiner Erkenntnistheorie führte er einzelne Neuscholastiker zu der Einsicht, daß „Metaphysik, wenn überhaupt, dann nur auf transzendentalphilosophische Weise begründbar und vollziehbar ist“ (S. 18). Umgekehrt stellt für Coreth das Werk Martin Heideggers einen Durchbruch aus der modernen Philosophie in den Raum eines neuen Seinsdenkens dar, wiederum mit Hilfe der transzendentalen Methode erfolgt und „sicher von echtem und bleibendem Wert“ (S. 20). Wenn Maréchal das Sein als apriorische Form auffaßte, die unserem Denken begründend und bestimmend vorausliegt, so spricht Heidegger von einem vorgängigen Seinsverständnis, welches das Dasein (den Menschen) auszeichnet, es zur „Lichtung des Seins“ macht und Bedingung dafür ist, daß uns im Horizont des Seins Seiendes als solches begegnen kann. Unter diesem doppelten Einfluß „wurde man sich dessen bewußt, daß dem menschlichen Denken, ja dem gesamten menschlichen Bewußtseinsvollzug ein apriorisches Wissen bedingend und normierend zugrunde liegt, daß ferner dieses Vorwissen metaphysischer Art ist, d. h., daß es ein Seinswissen ist, in dem uns die metaphysischen Grundstrukturen und Grundgesetze des Seienden als solchen ursprünglich, wenn auch unreflex und unthematisch einsichtig sind, und zwar so, daß dieses Grundwissen in alles Wissen und Bewußtsein als dessen tragender Grund und dessen leitende Norm eingeht“, daß deshalb „eine wissenschaftliche Metaphysik dieses Grundwissen zu erforschen und ausdrücklich zu machen habe — was nicht anders als auf transzendentalphilosophische Weise möglich ist“ (S. 18). So erblickt der Vf. eine Hauptaufgabe der Gegenwart in einer methodisch und systematisch erst auszuarbeitenden Metaphysik, in der die transzendente Problematik der neueren Philosophie aufgehoben würde (S. 21).

Aber es erhebt sich „gegenwärtig aus fast allen Sachbereichen des Philosophierens mit gleicher Dringlichkeit die Forderung einer transzendental-metaphysischen Grundlegung“. Als „weitere philosophiegeschichtliche Aufgaben“ werden genannt: eine positive Auseinandersetzung mit Kant, dem deutschen Idealismus, dem Neukantianismus, der Existenzphilosophie, der Phänomenologie und dem Neupositivismus. Gefordert wird auch eine neue Kategorienlehre sowie eine Philosophie der Sprache, des personalen Seins und der Geschichte (S. 22–39). Seinem philosophiegeschichtlichen Rückblick läßt Coreth einen „methodisch-systematischen Entwurf“ folgen (S. 40–95), wobei er transzendental-philosophisch die metaphysischen Probleme der Methode, „Seinshorizont und Seinserfahrung“, „Selbstvollzug als Seinsvollzug“, „Ich und das Andere“, „Ich und der Andere“ behandelt (S. 40–95).

Auch in dem Beitrag von Otto Muck steht das methodische Problem im Vordergrund. Er legt hauptsächlich dar, warum die heutige Neuscholastik methodologische Untersuchungen anstellen müsse, um die Einzelwissenschaften logisch begründen, deren Vielfalt zusammenordnen und dadurch die gesamte Wirklichkeit erfassen zu können. Johann Schasching (geb. 1917), ao. Professor für allgemeine Soziologie und Religionssoziologie, wendet sich gegen die wachsende und schon fast vollständige Loslösung der Soziologie von der Philosophie. Die Beziehung der beiden Wissenschaften behandelt er in der Sicht der ideengeschichtlichen Entwicklung, der Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung und der empirischen Sozialforschung.

Die drei Beiträge stehen in so lockerem äußeren Zusammenhang und beziehen sich auf einen so begrenzten Ausschnitt von „der Philosophie“, daß ihre Zusammenfassung zu einem eigenen Werk dieses Titels sich kaum rechtfertigt. Zudem betonen die Verfasser mehrfach, es handle sich nur um einen Aufweis von „Problemen“, deren Lösungsvorschläge seien „nur Versuche“, „nur Entwürfe“, „nichts Ganzes und Fertiges“ (Vorwort), „nicht eine volle Lösung“, sondern nur „die allgemeine Richtung, in der die Lösung erwartet wird“, „Ansätze zur Lösung“ (S. 99 f.), daß man sich eigentlich fragt, warum man nicht eher die Arbeit auf ein abgegrenztes Thema beschränkte und vor der Veröffentlichung erst ausreifen ließ. Eine solche Bestandsaufnahme heutiger Philosophie-

geschichtlicher und systematischer Aufgaben und Richtlinien einer Lösung, verbunden mit zahlreichen Literaturhinweisen, hat sicher eine gewisse Berechtigung, zum mindesten als Themensammlung für wissenschaftliche Arbeiten der Studenten, aber ehrlich gesagt, wäre nach meiner Meinung der Wissenschaft mehr gedient mit der Begrenzung auf ein handfestes Problem und eine wohlgedachte Lösung. Einer solchen alseitigen Behandlung wäre schon noch die transzendente Methode fähig und bedürftig gewesen, die ja als besonders vordringliche Aufgabe an die Spitze gestellt wird. Mit wachsender Kühnheit wird zwar behauptet, daß die transzendental-philosophische Metaphysik „vielfach aufgenommen wurde“ (S. 18), daß diese „neue Orientierung und neue Atmosphäre des Denkens... seither beinahe zum Gemeingut neuscholastischen Philosophierens geworden sei“ (S. 18 f. Anm. 5), „man“ wurde sich bewußt, daß Metaphysik transzendental-philosophisch sein müsse. „So besteht heute im Raume neuscholastischen Denkens über die wesentliche Bedeutung der transzendentalen Methode bereits weitgehend Übereinstimmung“ (S. 43). Vorsichtiger klingt schon der Beweis dafür aus der Literatur: sie sei „in zahlreichen Veröffentlichungen mehr oder minder spürbar“, wofür denn als „ein paar der wichtigsten“ neun Titel genannt werden, an der Spitze die Vertreter der sog. „katholischen Heidegger-Schule“ K. Rahner, J. B. Lotz, G. Siewerth und M. Müller, deren Thomasinterpretationen doch sehr umstritten sind. Der hier geforderte Apriorismus wird in Parallelen gesetzt, bald zu Kant und Maréchal (S. 17 ff.), bald zu Heidegger (S. 19, 50), bald zu Platon und Augustinus, schließlich sogar zu Thomas (S. 43). Sie alle haben doch sehr verschiedenes unter ihrem Apriori verstanden. Handelt es sich nur um apriorische Denkformen oder um Denkinhalte? Ist das Apriori ein solches *nur natura* oder auch *tempore prius*? Ist es aktuelle Erkenntnis oder nur potentielle (Vermögen und dessen Anlagen)? Ist es nur *a priori* zur wissenschaftlichen Erkenntnis oder auch zu den natürlichen vorwissenschaftlichen Einsichten? Bald wird es „Wissen“ genannt, z. B. „ein Wissen um Sein und um die Grundgesetze des Seins“, das tragend, bestimmend in all unser empirisch gegenständliches Erkennen und Wissen eingeht (S. 42), „Ur-Wissen“, „Grund-Wissen“, „Wissen *a priori*“, andererseits soll es als Bedingung der Möglichkeit des gesamten menschlichen Wissens vorausgehen, „kein aktuelles Wissen, sondern nur die Bedingung aktuellen Wissens“, „die bloße Potentialität des Geistes... kein Wissen“ (S. 69). Hinter solchen grundlegenden Bedenken treten andere als nebensächlich zurück, z. B. ob die Materie eine rein negative Größe sei (S. 77), wo sie doch ein reales Prinzip des Körpers ist? Ob zwischen dem Potenz-Akt-Schema und dem Materie-Form-Schema nicht zu unterscheiden sei (S. 61, 72)? Ob das Sinnliche nur analog zum Personalen erkannt werde (S. 92)? Ob die Logik und Erkenntnistheorie die Metaphysik voraussetzen (S. 46) oder nicht die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik vorzuziehen ist? Diese und andere Bedenken hindern mich nicht, die klare, an der modernen Philosophie geschulte Denkweise und Sprache, verbunden mit soliden scholastischen Lehren bei den Verfassern zu rühmen. Was allerdings die Sprache angeht, vermag ich nicht den Vorzug mancher neuen termini einzusehen, z. B. den so häufigen Gebrauch von „Vollzug“, z. B. „Selbstvollzug“ des Menschen (S. 32), „Vollzug seiner Personhaftigkeit“ (S. 31), „uns selbst personal vollziehen“ (S. 53) etc. Abschließend begrüße ich freudig, daß Coreth seinem Entwurf so schnell die volle Ausarbeitung seiner „Metaphysik“ (Innsbruck 1961, 672 S.) folgen ließ, die vielleicht manche Zweifel und Bedenken als Mißverständnisse erscheinen läßt.

Joseph Lenz

BIBELWISSENSCHAFT

Arens, Anton: Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges. — Trier: Paulinus-Verlag 1961.

XIX, 228 S. (Trierer Theol. Studien, 11. Bd.), kart. 13,80 DM.

Über die Entstehung des kirchlichen Stundengebetes, dessen Kernbestand die Psalmen bilden, stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Während man früher annahm, die christliche Kirche habe das Psalmengebet als religiöses Erbe aus dem jüdischen Gottesdienst übernommen, hat man in jüngerer Zeit meist die Auffassung vertreten, erst im Konkurrenzkampf mit dem Hymnengottesdienst einiger Haeresien habe die Kirche um die Wende des 2./3. Jahrhunderts die Psalmen als heilige Lieder in ihren Gebetsgottesdienst eingefügt. Aus der Erkenntnis, daß zur Klärung dieser Streitfrage erst einmal eindeutig festgestellt werden muß, welche Rolle denn tatsächlich die Psalmen im alttestamentlichen Gottesdienst gespielt haben, hat Verf. diese letztere Frage, die ebenfalls noch lebhaft umstritten ist, zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht.

Im 1. „Allgemeinen Teil“ (S. 6–110) verfolgt er „die Funktion der Psalmen in den Entwicklungsphasen des atl. Kultes“ von den Anfängen bis in die Zeit des letzten vorchristlichen Tempel- und Synagogengottesdienstes. Zunächst zeigt er die religiöse Wurzel auf, aus der der Psalm erwachsen ist. An Hand einiger gut gewählter Beispiele wird

dargelegt, wie aus der eigentümlichen religiösen Reaktion des Israeliten auf die erlebte Nähe und Hilfe Gottes die Beraka, der kurze spontane Lobpreis, oder in dichterischer Entfaltung der Hymnus, die Urform des Psalms, hervorging. Dieser Lobpreis des sich offenbarenden und helfenden Gottes verband sich von Anfang an auch spontan mit dem stärksten kultischen Ausdruck der Verehrung der helfenden Gottheit, mit dem Opfer, und wurde geradezu zur Interpretation des Opfers und damit zum eigentlichen Kultlied. Als solches fand er daher naturgemäß Eingang in die allerältesten Formen des israelitischen Kultes. Dieser hatte die Aufgabe, die für Israel grundlegenden Heils-erlebnisse, die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und die Stiftung des Sinai-bundes, nicht nur in Erinnerung zu halten, sondern dem Volk als eine ihm jederzeit unmittelbar gegebene Heilswirklichkeit gegenwärtig zu setzen. Der Psalm in seinen verschiedenen, der jeweiligen kultischen Situation angepaßten Gattungen bot sich von selbst dar als der geistige Ausdruck dieser Heilsbedeutung des kultischen Geschehens.

Im 2. „Speziellen Teil“ (S. 111–220) wird die Entwicklung der verschiedenen kultischen Gebetszeiten und ihre Bedeutung für die Entwicklung eines in einem festen Rahmen geordneten Psalmengesetzes verfolgt. Aus den zwei ursprünglichen Kultzeiten, dem Abend- und Morgenopfer, als deren kultischen Sinn Verf. die Feier des Pascha-Ereignisses, bzw. der Bundesstiftung ansieht, entwickelte sich im Lauf der Zeit eine feste Ordnung von fünf Gebetszeiten, in denen A. das Vorbild für die Hauptzeiten des kirchlichen Stundengebetes erblickt. Den Abschluß bildet die umfangreiche und sorgfältige Untersuchung (S. 160–210) über das Psalmengebet im Sabbatgottesdienst der Synagogen. Dieser übernahm die fünf Kultzeiten des Tempelgottesdienstes, mußte sie aber wegen des fehlenden Zusammenhangs mit dem Opferdienst des Tempels neu gestalten. Grundlegendes Element wurde die Vorlesung des Gesetzes. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt in dem Nachweis, daß der Vorlesung der einzelnen Thora-abschnitte jeweils die Rezitation bestimmter Psalmen zugeordnet war. Diese Zuordnung sieht A. (mit A. Weiser) kulttheologisch darin begründet, daß der Psalm im Munde der Gemeinde die (der Beraka entsprechende) Reaktion auf das kultische Grundereignis, die Verkündigung des göttlichen Gesetzes in der Thoraesung, darstellt in Lobpreis und freudiger Annahme. Aus dieser Zuordnung der Psalmen zu der Thora-vorlesung kann A. nicht nur die parallele äußere Anordnung von Pentateuch und Psalmen (in 5 Bücher und 150 Einzelstücke) erklären, sondern auch eine bessere Bestimmung des kultischen Charakters des Psalmenbuches geben. Diese ist von der neueren Psalmenforschung allgemein anerkannt. Man hat den Psalter als „das Gesang-buch des Kultes des 2. Tempels“ bezeichnet (Mowinkel). Aber nicht alle Psalmen lassen sich mit dem Tempelkult in Zusammenhang bringen. Dagegen lassen sie sich sehr wohl aus dem Gottesdienst der Synagogen im Zusammenhang mit der Vorlesung aus Gesetz und Propheten verstehen.

Das sind nur kurze Andeutungen aus dem reichen Inhalt des Buches. Gewissenhaft und sorgfältig hat der Verf. alles verwertet, was andere vor ihm zu seinem Thema festgestellt haben. Mit großem Scharfsinn hat er aber auch ganz neue Fährten für die Forschung entdeckt, in deren Verfolgung er viele neue Ergebnisse von großer Tragweite darbieten kann. Er ist sich des Wagnisses bewußt, das er mit seinem „Vorstoß in wissenschaftliches Neu Land“ unternimmt, und beansprucht nicht, in allen Stücken „endgültige Ergebnisse“ zutage gefördert zu haben (S. 4). Aber so viel kann man gewiß sagen, daß er nicht nur mit seiner Arbeit der Forschung reiche und fruchtbare Anregung gegeben hat, sondern daß die kritische Prüfung seiner Ergebnisse durch die Forschung bestätigen wird, daß er in den wesentlichen Fragen richtig gesehen und richtige Wege zur Lösung aufgezeigt hat.

H. Junker

Kahle, Paul: Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1958. — Stuttgart: Kohlhammer 1961. 98 S. 21 Tafeln, kart. 19,50 DM.

Vom Buchtitel her erwartet der Leser eine streng fachwissenschaftliche Darstellung der Arbeit am hebräischen Bibeltext im vergangenen Jahrhundert, die begreiflicherweise nur wenige mit dieser ganz speziellen Forschung Befäße interessieren dürfte. Aus zwei Gründen jedoch wird man in seiner Erwartung angenehm überrascht, denn das Buch trägt über das Wissenschaftliche hinaus eine betont eigene Prägung.

Einmal führt die Darstellung über Franz Delitzsch und S. Baer recht bald in die Zeit (Anfang unseres Jahrhunderts), da der Verfasser selber maßgeblich in die Erforschung des überkommenen Handschriftenmaterials der hebräischen Bibel eingriff. Es ist geradezu spannend zu lesen, wie Kahle, mit einem sicheren Instinkt möchte man sagen, auf die wichtigen Handschriften in den verschiedensten Bibliotheken (Kairo, Leningrad, Ambrosiana, Aleppo) aufmerksam wurde, wie er dann selber die Arbeit in Angriff nahm oder durch seine Schüler, die mittlerweile über die ganze Welt verstreut wirken, durchführen ließ. Man erfährt dabei interessante und für den Forschungs-

weg belangvolle Einzelheiten über den Einsatz der Mitarbeiter, ihren Erfolg oder Mißerfolg; auch werden gelegentlich Zensuren über die Persönlichkeit der betreffenden Forscher ausgeteilt. Man erfährt z. B. hier aus erster Hand, wie der Eichstätter Alttestamentler Wutz sich verrannte und auf eine falsche Fährte geriet (S. 31–38). Über allem aber erkennt man, wie mühsam sich oft die Arbeit am Text gestaltet, wie sie von ganz unvorhersehbaren Eventualitäten beeinflusst wird, wie „zufällig“ daher auch bisweilen die Einsichten den Forschern zuwachsen.

Der zweite Grund, warum der Monographie von Kahle erhöhte Bedeutung zukommt, ist darin zu sehen, daß wir vor einer Neubearbeitung der textkritischen Ausgabe der *Biblia Hebraica*, die 1937 von Kittel-Kahle vorgelegt wurde und seither der gesamten wissenschaftlichen Welt dient, stehen. Auch auf diese Neuausgabe nimmt K. Bezug (S. 87) und weist ihr den Weg.

Um einen Eindruck von dem vorhandenen Textmaterial zu vermitteln, sind eine Reihe von Fotokopien des Kalroer Prophetenkodex beigelegt, der einen reichen, kulturgeschichtlich bedeutsamen, ornamentalen Schmuck aufweist und aus der besten masoretischen Tradition stammt.

Die Publikation dieser Delitzsch-Vorlesungen von Kahle, in der man so vielen zeitgenössischen Gelehrten begegnet, ist aber nicht zuletzt deswegen erfreulich, weil sie in einem außergewöhnlichen Maße die Züge ihres Verfassers selber trägt. H. Groß

Alonso Schökel, Luis SJ: Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart. Aus dem Spanischen übertr. v. R. Reinhard. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1961). 125 S. (Welt der Bibel, Bd. 11), kart. 4,80 DM.

Der Verfasser, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut Rom, übergibt hier eine Reihe von Vorträgen der deutschen Öffentlichkeit, die er vor spanischen Akademikern gehalten hat. Gelegentlich ist an, aus der Vergangenheit seiner Heimat gewählten, Beispielen der ursprüngliche Zweck der Ausführungen zu spüren. Das besagt jedoch nicht, daß sie nun ausschließlich auf spanische Verhältnisse zugeschnitten wären. Vielmehr beleuchtet A. S. aus profunder Sachkenntnis den Weg der Bibelforschung seit der Reformation in der protestantischen und katholischen Kirche, weist auf das Entstehen der Bibelkritik, angefangen von der Textkritik bis zur Archäologie, hin und weiß geschickt die heutige Lage der Bibelforschung darzustellen. Die Fronten, die in den auseinandergefallenen abendländischen Kirchen lange mit der Bibel bezogen wurden, haben heute einer sachlicheren Forschungsarbeit Platz gemacht. Erfreulich ist vor allem zu sehen, daß auch in der katholischen Kirche ein Bibelfrühling angefangen hat und daß in ihm die katholische Forschung an der Bibel beachtenswerte Leistungen aufzuweisen hat. Es ist gut, daß A. S. den notvollen und fruchtbaren Weg der Bibelarbeit in den letzten fünf Jahrhunderten in einer solch leichten Weise weiten Kreisen offen legt. H. Groß

Lignée, Hubert CM: Zelt Gottes unter den Menschen. Aus dem Französischen übertr. von A. Baum. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1961). 124 S. (Welt der Bibel, Bd. 12), kart. 4,80 DM.

Die Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, ist gewiß wichtig und sein Unternehmen daher durchaus zu begrüßen. Denn mit dem Thema ist ein zentraler theologischer Gehalt der Offenbarung angesprochen. Auch den Aufbau, den er seinen Ausführungen zugrunde legt, wird man akzeptieren. Es fragt sich jedoch, ob es damit getan ist, größtenteils aneinandergereihte Schriftstellen mit einigen Begleittexten zu versehen. M. E. fehlt die eigentliche Verarbeitung des gut herausgegriffenen Materials. Denn nur sie kann wirklich Tragweite und Bedeutung des abgehandelten Theologumenon offenlegen. Doch würde das wohl den Rahmen des gewählten Kleinkommentars sprengen. So ist man dankbar, leicht die Texte in Zusammenstellung zu finden, die Gottes Wohnung unter den Menschen zum Inhalt haben. — Wenig befriedigt ist man von den Ausführungen über die Bundeslade S. 13 f. Auch glaube ich, ist mit Bemerkungen wie Anm. 2 S. 42: „Viele Exegeten halten diese Weissagungen (scil.: Js 2, 2–3; Mich 4, 1) für nachexilisch“ oder Anm. 1 S. 54 „Manche Exegeten nehmen an, daß Ezechiel sein Amt zuerst in Jerusalem ausübte“ wenig gewonnen und kaum einem gedient, weil dadurch nur Unklarheiten entstehen und genährt werden. H. Groß

Dheilly, J.: Die Prophetie der Bibel. — Aschaffenburg: Pattloch (1961). 146 S. (Der Christ in der Welt, VI. Reihe, 6. Bd.), kart. 3,80 DM.

Propheten sind entgegen unserem landläufigen Sprachgebrauch nicht nur, ja nicht in erster Linie, Leute, die die Zukunft vorhersagen, sondern Männer, die auf besondere Eingebung Gottes hin seinen Heilsweg den Menschen kundmachen. Sie sind die Vermittler der göttlichen Offenbarung. Daher ist es durchaus angebracht, wenn das vor-

liegende Bändchen die Besonderheit und Einzigartigkeit dieser Gottesmänner zum Thema seiner Darlegungen wählt. Nach den notwendigen literarischen Vorfragen bemüht sich der Verf., das Eingreifen Gottes in die Seele seiner Boten zu fassen. Vor allem aber geht er dem theologischen Anliegen der Propheten in den verschiedenen Jahrhunderten ihrer Wirksamkeit nach. Er kann zeigen, daß sie bei aller Zeitgebundenheit organisch an der Kundmachung der überzeitlichen Offenbarungswelt Gottes beteiligt sind.

Das Büchlein ist angenehm geschrieben und beweist, daß sein Verfasser in die Tiefen seines Themas vorgestoßen ist. Er verfügt über eine gute Literaturkenntnis und ist mit den modernen Problemen vertraut. Für Unterricht und Predigt ist das anspruchslöse Bändchen daher sehr zu empfehlen.

H. Groß

Neher, André: Jeremias. Übertr. von K. Rauch. — Köln: Bachem (1961). 248 S., Lw. 14,80 DM.

Dieses Buch, geschrieben von einem namhaften jüdischen Gelehrten der Universität Straßburg, ist kein exegetischer Kommentar zu dem Buch, das den Namen dieses menschlich unglücklichsten aller Propheten des AT trägt. Es ist auch keine Darstellung der religiösen und politischen Verhältnisse, die die bewegte Lebenszeit des Jeremias beeinflussen und bestimmten. Es ist vielmehr der Versuch, in die Seelentiefen dieses großen Gottesmannes hinabzusteigen, um zu verstehen, was es bedeutet, wenn Gott in das Leben eines Menschen eingreift und es für sich mit Beschlag belegt.

Die jüdische Spiritualität des Verfassers setzt die Akzente gelegentlich anders, als der christliche Schriftsteller es tun würde. So strahlt das Bild des Propheten auf in einem eigenartigen Glanz. Und gerade das scheint mir bedeutsam zu sein, daß wir durch das Buch von Neher befähigt und bereit werden, neue, weniger geläufige Züge in das bekannte überkommene Bild des Propheten eintragen zu lassen. Man kann nur wünschen, daß in Krisenzeiten wie der unseren das Bild des Propheten der großen Krisenzeit Israels und seines politischen Niedergangs uns hinführt zum Eigentümlichen und daß uns an der Gestalt des Jeremias letztlich die Geborgenheit in Gott bei allem, was er uns zumuten kann, neu aufleuchtet, glaubhaft und lebensmächtig wird. H. Groß

Mußner, Franz: Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. — München: Kösel (1961). 100 S. (Schriften zur Katechetik, Bd. 1). 2., überarb. u. verm. Aufl. aus: Katechetische Blätter, Jg. 1956. Lw. 8,50 DM; kart. 6,50 DM.

Es ist gewiß ein erfreuliches Zeichen unserer geistig so zerrissenen Zeit, daß eine Reihe von Reich-Gottes-Gleichnissen, die der Verfasser 1956 in den Katechetischen Blättern veröffentlicht hat, nunmehr in vermehrter Auflage erscheint. In lebendiger, packender Sprache und doch knapp in der Ausführung arbeitet M. bei jedem Gleichnis die Glaubensaussage heraus, die bereits als Hauptüberschrift den einzelnen Perikopen vorausgeschickt wird. Eine Reihe von Wesensmerkmalen des Reiches Gottes wird so erkennbar. Dabei hält sich der Verf. in der Auslegung treu an das, was er in der Einführung zum Wesen der Gleichnisse zu sagen hat.

Dank der gelungenen Interpretation enthüllen die gewählten Gleichnisse trotz ihrer Überzeitlichkeit eine frappante Aktualität. So muß der Prediger und Katechet heute den Dienst der Verkündigung auffassen und leisten! M.s. Bändchen sei allen, die zu diesem Dienst berufen sind, wärmstens empfohlen.

H. Groß

Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Hrsg. von Helmut Ristow und Karl Matthäe. — Berlin: Evang. Verl. Anst. (1960). 710 S. Lw. 21,— DM.

Zusammenhängend sowohl mit der „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments wie mit bestimmten Erkenntnissen der „Formgeschichte“ ist die Frage nach dem „historischen“ Jesus und seines Verhältnisses zum „Christus des Glaubens“ erneut zum Problem geworden. Zeugnis für die umfassende Diskussion legt der hier zu besprechende Sammelband ab, zu dem 48 Theologen und Historiker Beiträge geliefert haben, darunter auch sieben katholische (K. Adam, J. Daniélou, J. de Fraine, R. Maré, B. Rigaux, R. Schnackenburg, H. Schürmann). Wie es bei einem derartigen Sammelband gewöhnlich der Fall ist, sind die verschiedenen Beiträge auch verschiedener Qualität. Einige Mitarbeiter haben sich die Arbeit etwas leicht gemacht, andere dagegen fördern die Diskussion in entscheidender Weise, so etwa N. A. Dahl („Der gekreuzigte Messias“) und besonders H. Schürmann, der in seinem Aufsatz „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition“ den überzeugenden Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum „vorösterlichen“ Jesus unternimmt, also gerade mit Hilfe jener Methode, die zunächst zur Skepsis geführt hat.

An der Frage nach dem historischen Jesus scheiden sich die Geister, nicht bloß im Hinblick auf die Christologie, sondern — das zeigt dieser Sammelband — auch im

Hinblick auf die wissenschaftliche Methode. Denn nicht alles, was hier geboten wird, verdient den Namen „Wissenschaft“. Ich denke vor allem an den Aufsatz von H. Diem („Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens“, S. 219–232, eine Tübinger Antrittsvorlesung), zu dem der Historiker E. Heitsch bemerkt (S. 63, Anm. 1): „Sätze wie z. B. dieser: ‚Man kann den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung zusammenfassen als: die Verkündigung von Jesus Christus, der sich selbst verkündigt. Dabei ist Jesus Christus sowohl der Initiator als der Gegenstand als auch das behandelnde Subjekt der Verkündigung‘ . . . , sind hoffentlich nicht nur für uns unverständlich und sinnlos. Man sage auch nicht, derartige Ausführungen seien nur im Zusammenhang verständlich; nur zu oft spricht aus dem ganzen Zusammenhang ein Denken, wie es in dem Zitat unverhüllt zum Vorschein kommt. Müßten wir jedoch einsehen, daß in der genannten Schrift, die typisch ist für ungezählte andere, tatsächlich legitim christlich bzw. theologisch gesprochen würde, so besteht kein Anlaß, uns weiterhin mit dem Christentum zu beschäftigen.“ Diese Kritik darf auch der Mainzer Neutestamentler H. Braun beherzigen, wenn er etwa in seinem Beitrag schreibt: „Die Titulaturen Jesu weisen darauf hin: Daß ich sagen kann ‚so tut Gott‘, das kommt auf mich zu“ (S. 149), als ob mit solch vagen Formulierungen die Frage beantwortet wäre, warum die apostolische Verkündigung Jesus Würdenamen wie „Herr“, „Messias“ usw. zugelegt hat, oder warum am Kreuze Jesu zu lesen war REX JUDAEORUM (vgl. dazu den Beitrag von N. A. Dahl).

Besondere Beachtung verdienen auch die Aufsätze der schwedischen Exegeten B. Reicke („Der Fleischgewordene“) und H. Riesenfeld („Bemerkungen zur Frage des Selbstbewußtseins Jesu“), die es vermeiden, die Probleme mit billigen Schlagwörtern wie „Objektivierung“, „Sicherung des Glaubens“ usw. zu „lösen“, sondern mutig Fragen stellen (besonders Riesenfeld), die beantwortet werden müssen, wenn die Theologie weiterhin Wissenschaft bleiben will. Hanna Jursch' umfangreicher und willkommener Beitrag „Das Christusbild in seinen Wandlungen“ (mit 36 Bildtafeln) beschließt den Band, der jedem zu empfehlen ist, der sich mit der Frage nach dem historischen Jesus und seinem Verhältnis zum verkündigten (kerygmatisierten, nicht „kerygmatischen“) Christus ernsthaft beschäftigen will.

F. Mußner

Thüsing, Wilhelm: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. — Münster: Aschendorff (1960). XIV, 303 S. (Neutestamentl. Abh., hrsg. v. M. Meinertz, XXI. Bd., Heft 1–2), Kart. 26,50 DM.

So oft ich das Werk in die Hand nehme, habe ich den Eindruck: Hier ist wieder einmal des Guten zuviel getan worden. Wenn die Arbeit um die Hälfte kürzer wäre, wäre es vermutlich nur ein Vorteil für sie. Man sieht auch keine rechte Linie in dem Buch. Auch müßte der Titel umgekehrt lauten: „Die Verherrlichung und Erhöhung Jesu“, oder gleich besser: Die Idee der „Verherrlichung“ im Johannesevangelium. Dann könnte das vierte Evangelium unter diesem Gesichtspunkt, der ja in der Tat ein führender ist, betrachtet werden und es würde die Eigenart der johanneischen Christus-schau viel stärker zum Vorschein kommen, weil die Linie viel einheitlicher würde; der Begriff „Erhöhung“ könnte darunter subsumiert werden.

Aber die Arbeit verrät großen Fleiß, Blick für den Text, gute Kenntnis der Literatur und ein starkes und weithin erfolgreiches Bemühen, die Eigenart des vierten Evangeliums zu erfassen.

F. Mußner

Mueller, Theophil: Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Eine exeget. Studie, zugl. der Versuch einer Antwort an Rud. Bultmann. — Zürich u. Frankfurt a. M.: Gotthelf-Verl. o. J. 208 S. Zugl. Ev.-theol. Diss. Bern 1958, brosch. o. Pr.

Nach R. Bultmann hat bei Johannes der Tod Jesu „keine ausgezeichnete Heilsbedeutung“; „der Tod Jesu ist unter den Offenbarungsgedanken gestellt“; der Gedanke vom Tod Jesu als Sühnopfer sei bei Johannes „ein Fremdkörper“ (vgl. dazu S. 9). Diese Auffassungen überprüft Verfasser in seiner Dissertation und kommt zu anderen Ergebnissen — mit Recht. Der Tod Jesu gehört auch für Johannes wesentlich zum Heilsgeschehen, durch das das Heil der Menschheit begründet wird. Das „Gefälle“ im Leben Jesu drängt nach dem vierten Evangelium geradezu auf seinen Tod „für das Leben der Welt“ hin. Ein bedeutsames und aktuelles Werk, gerade auch für die Auseinandersetzung mit einer reinen „Existenztheologie“!

Verfasser hofft, in der unüberschaubaren Literatur das Wesentliche berücksichtigt zu haben (vgl. S. 12). Im Literaturverzeichnis vermißt man aber die wichtigen Aufsätze von H. Schürmann: Joh. 6, 51 c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede (BZ, NF 2, 1958, 144–262); und: Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh. 6, 53–58 (TrThZ 68, 1959, 30–45; 108–119), aus denen Verfasser auch noch methodisch hätte lernen können.

F. Mußner

Die Offenbarung des Johannes (Johannes Evangelista: Apocalypsis, deutsch). Übers. u. erkl. von Eduard Lohse. 8. Aufl. 1. Aufl. der neuen Bearb. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. 115 S. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 11). kart. 4,80 DM.

In dem bekannten Kommentarwerk „Das Neue Testament Deutsch“ (Neues Göttinger Bibelwerk), hat der Kieler Neutestamentler E. Lohse das letzte Buch im NT völlig neu bearbeitet. Er legt einen aus großer Sachkenntnis und tiefer Gläubigkeit geschriebenen Kommentar vor, der dem „Laien“ eine gute Hilfe sein wird.

Zu S. 80: Kann man wirklich so bestimmt sagen, daß der Apostel Paulus „die eschatologische Botschaft nicht in ein apokalyptisches Drama mit vielen Akten“ faßt? Etwa angesichts von 1 Thess 1, 10; 4, 15–17; 2 Thess 2, 1–12; 1 Kor 15, 20–28? Die heute so beliebte Auspielung der Eschatologie gegen die „Apokalyptik“ scheint mir auf einer modernen, bibelfremden Unterscheidung zu beruhen und ist zudem unsachgemäß.

F. Mußner

Kähler, Else: Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücks. d. Begriffes d. Unterordnung. (1. Aufl.). — Zürich und Frankfurt a. M.: Gotthelf-Verl. 1960. 311 S. Zugl. überarb. Theol. Diss. Kiel 1956, brosch. 18,— DM.

Eine Kieler Dissertation, die die Stellung der Frau nach der Anschauung des Apostels Paulus untersucht (gegliedert nach 1 Kor; Eph 5, 21 ff; Pastoralbriefe), indem vor allem der Begriff *hypotassesthai* ins Auge gefaßt wird. Verfasserin kommt zu der Feststellung, daß die Dynamik des 1. Korintherbriefes und die tiefe Schau des Epheserbriefes in den Pastoralbriefen „verlassen“ sei. Daran ist etwas Richtiges, es darf aber nicht übertrieben werden und vor allem nicht zu einer kritischen Auflösung der „Spannung“ in den Gesamtaussagen der Paulusbriefe führen; denn auch die Pastoralbriefe gehören zur Heiligen Schrift!

Bedauerlich ist, daß Verfasserin das materialreiche und sauber gearbeitete Buch von Ludwig Hick, Stellung des heiligen Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (Köln 1957), nicht mehr berücksichtigt hat.

F. Mußner

Cullmann, Oscar: Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer. Das hist. u. das theol. Petrusproblem. 2., umgearb. u. erg. Aufl. — Zürich und Stuttgart: Zwingli-Verl. (1960). 287 S., brosch. 24,— DM.

Der Freiburger Exeget A. Vögtle hat in der Münch. ThZeitschr. 1954 zu dem bekannten, viel beachteten und materialreichen Petrusbuch von O. Cullmann eine ausführliche Besprechung geschrieben, die zu einer eigenen Abhandlung von 47 Seiten Länge ausgewachsen war und vor allem die Exegese Cullmanns unter die kritische Lupe genommen hat. Mit Spannung nahm ich deshalb die vor einiger Zeit erschienene zweite, umgearbeitete und ergänzte (!) Auflage des Petrusbuches von C. in die Hand, weil ich eine eingehende Auseinandersetzung mit den bedeutenden und bestens begründeten Einwänden Vögtles erwartete. Diese Auseinandersetzung sucht man vergeblich; der Aufsatz Vögtles wird in dem Buch überhaupt nicht erwähnt! Nachdem ich das festgestellt hatte, war mein Interesse an der Neuauflage nur noch halb so groß. Der Name Vögtle wird zwar im Register S. 287 merkwürdigerweise zweimal angeführt (einmal als Vögtle und einmal als Voegtle), obwohl sich die angeführten Stellen nur auf V.s anderen, in der Biblischen Zeitschrift 1957/58 erschienenen Aufsatz: Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, beziehen. Auch J. Schmidts Petrusaufsatz in der von Cullmann selbst (!) mitherausgegebenen Karrerfestschrift „Begegnung der Christen“ wird nicht erwähnt!

Auch gegenüber der Neuauflage bleiben im übrigen neben diesen und anderen zwei große Einwände: 1. Daß der Herrenbruder Jakobus nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem (vgl. Apg 12, 17) „die Oberleitung der ganzen Kirche innehatte“, wird in der Tat durch die tendenziöse und romanhafte Darstellung der Pseudoklementinen bestätigt (vgl. dazu bei Cullmann S. 46, Anm. 4), ergibt sich aber in keiner Weise aus dem NT, weder aus dem Galaterbrief noch aus der Apostelgeschichte, wie ich bald in einem größeren Zusammenhang wieder zeigen werde — wie ich nachträglich gesehen habe, betont das gegen Cullmann auch E. Haenchen in NTSt 7 (1960/61) 187–197; 2. Wenn der „Bau“ der Kirche auch nach dem Tode des Petrus weiterbestehen soll, muß auch sein Felsenfundament weiterbestehen; das verlangt die Logik der von Jesus in Mt 16, 18 verwendeten Bildersprache. „Bau“ und „Fundament“ gehören ja notwendig für immer zusammen; die Kirche besitzt ihr Wesen von Anfang an, nicht erst in chronologischer Abfolge. Selbstverständlich bleibt dem Petrus gegenüber seinen Nachfolgern im Felsenamt ein nicht auswechselbares Plus: er war Apostel, was der Papst nicht ist! Das weiß die katholische Theologie durchaus.

So legt man Cullmanns neuaufgelegtes Petrusbuch recht unbefriedigt aus der Hand, wenn es auch die „Petrus“-Problematik gründlich aufzeigt.

F. Mußner

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Hirschberger, Johannes: Kleine Philosophiegeschichte. — Freiburg, Basel, Wien: Herder. 1961. 213 S. (Herder-Bücherei, Bd. 103), kart. 2,40 DM.
- Kierkegaard, Sören: Der Einzelne und sein Gott. Ausgew. u. eingel. v. W. Rest. — Freiburg, Basel, Wien: 1961. 182 S. (Herder-Bücherei, Bd. 105) Kart. 2,40 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Hagemeyer, Oda OSB: Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1961. 261 S. Lw. 18 DM.
- Lortz, Joseph: Tradition im Umbruch. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1961. 69 S. Kart. 6,40 DM.
- Mirgeler, Albert: Rückblick auf das abendländische Christentum. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 176 S. Lw. 9,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Eckhardt, Karl August: Der Tod des Johannes als Schlüssel zum Verständnis der Johanneischen Schriften. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1961. VII, 184 S. Lw. 32 DM.
- Gerhardsson, Birger: Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. — Uppsala - Lund - Copenhagen. 1961. 379 S. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsal., XXII) Kart. 30 Schwedenkronen.
- Gott unser Heil. Nach dem Zeugnis der Bibel. Neues Testament. Hrsg. v. K. F. Krämer. — Freiburg: Herder 1961. 318 S. (Herder-Bücherei, Dünndruckausgaben, Bd. D 5). Kldr. 2,40 DM.
- Kahle, Paul: Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1958. — Stuttgart: Kohlhammer 1961. 98 S. 21 Tafeln. Kart. 19,50 DM.
- Lexikon zur Bibel. Hrsg. v. F. Rienecker. — Wuppertal: Brockhaus-Verl. 3. Aufl. 1961. 864 S. u. 100 Kunstdruckbilds. Lw. 82 DM, Hldr. 88 DM.
- Neher, André: Dein unbekannter Bruder. Ein Jude sieht uns Christen. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1961. 24 S. reich illust. Bildheft (Reihe: Lebendige Kirche), 0,90 DM.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Anciaux, Paul: Das Sakrament der Buße. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße. Mit einem Anhang über Ursprung und Bedeutung der Ablassse. Aus dem Niederländischen übers. v. H. Zulauf. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 192 S. Lw. 11,80 DM.
- Fries, Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen. — Stuttgart: Schwabenverlag. 1961. 175 S. Kart. 6,90 DM.
- Kern, Walter - Schierse, Franz Joseph - Stachel, Günter: Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen. — Würzburg: Echter-Verl. 1961. 352 S. Lw. 16,80 DM.
- Kinder, Ernst: Was ist eigentlich evangelisch? — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 108 S. Kart. 5,80 DM.
- Umfrage zum Konzil. 81 katholische Laien und Theologen äußern sich zu den Aufgaben des kommenden Konzils. Enquête der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 150 S. Kart. 5,80 DM.
- Overhage, Paul - Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 400 S. (Quaestiones disputatae, 12/13). Kart. 19,80 DM.
- Schurr, Viktor - Baumann, Richard - Dirks, Marianne - Lissner, Anneliese: Konkrete Wünsche an das Konzil. — Kevelaer: Butzon & Bercker 1961. 96 S. Kart. 2,80 DM.
- Wacker, Paulus OESA: Glaube und Wissen bei Herman Schell. Christliches und modernes Denken in Begegnung. — München, Paderborn, Wien: 1961. XXVIII, 362 S. (Abh. z. Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion, hrsg. v. J. Hasenfuß, Heft 4-6). Kart. 28 DM.

MORALTHEOLOGIE

- De Lestapis, Stanislas SJ: Geburtenregelung — Geburtenkontrolle. Mit einer Einführung v. M. Riquet SJ. Aus dem Französischen übers. v. J. Schmidhüs. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 312 S. Lw. 28,80 DM.
- Mausbach, Joseph - Ermecke, Gustav: Katholische Moraltheologie. III. Band: Die spezielle Moral, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 10. neubearb. Aufl. — Münster: Aschendorff 1961. LI, 784 S. Kart. 37 DM, Hbl. 39,50 DM.
- Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1961. 456 S. Lw. 24 DM.

KIRCHENRECHT — PASTORALTHEOLOGIE

- Böhringer, Hans - Ringel, Erwin - Zimmermann, Otto: Psychologisches zur Krankenseelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 52 S. Kart. 1,80 DM.
- Hopfenbeck, Gabriel: Die Krankenbeichte. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 28 S. Kart. 1,80 DM.
- Müllejan, Hans: Publicus und Privatus im Römischen Recht und im älteren Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung *Ius publicum* und *Ius privatum*. — München: Hueber 1961. XVI, 200 S. (Münchener Theol. Studien, III. Kanonistische Abt., 14. Bd.). Brosch. 18 DM.
- Pfab, Josef: Reversion und Konversion. Kirchenrechtliches für die Krankenseelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 40 S. Kart. 1,80 DM.
- Seelsorge zwischen gestern und morgen. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 308 S. Lw. 16,80 DM.
- Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neubearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder 1961. Band 6: Oligopol - Schweiz. 8 S., 1252 Sp. Lw. 76 DM, Hldr. 85 DM.
- Uhlemayr, Benedikt: Das Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin. — Verlag Glaube und Tat: Remscheid - Lüttringhausen 1960. IV, 16 S. Brosch. 0,50 DM.
- Wirth, Paul: Der Zeugenbeweis im Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Römischen Rota. — Paderborn: Schöningh. 1961. 287 S. Brosch. 28 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — RELIGIONSPÄDAGOGIK

- Aufblick zum Herrn. Zwiegespräch mit dem Erlöser. Von einem Mönch der Ostkirche. — Luzern: Räber-Verl. 1961. 150 S. Pbd. 9,80 DM.
- Liégé, A. OP: Mündig in Christus. Psychologische und theologische Grundlagen der religiösen Erwachsenenbildung. Mit einem Vorwort v. A. Exeler. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 112 S. Kart. 4,80 DM.
- Reuß, Josef Maria: Geschlechtlichkeit und Liebe. Sexualpädagogische Richtlinien und Hinweise. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961.
- Schütz, Jakob: Schriftlesungen aus dem Neuen Testament für Schule, Jugendarbeit und Bibelstunde. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 438 S. Lw. 18,50 DM.
- Stenger, Hermann: Der Glaube in der Entscheidung. Versuch einer Antwort auf die Glaubenskrise der heutigen Jugend. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 36 S. Kart. 1,80 DM.

ASZETIK

- Kammer, Carl: Die Litanei vom Kostbaren Blut unseres Herrn Jesus Christus. — Innsbruck: Rauch-Verl. 1961. 203 S. Kart. 14 DM, Lw. 16 DM.
- Keller, James: Für jeden Tag etwas. Aus dem Amerikanischen übers. v. I. Steidle. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. XII, 365 S. Lw. 14,80 DM.
- Marie de L'Incarnation: Zeugnis bin ich Dir. Übers. aus dem Französischen v. M. M. P. Deasing. — Luzern: Räber-Verl. 1961. 279 S. Lw. 18,80 DM.
- Munk, Georg: Geister und Menschen. Ein Sagenbuch. — München: Kösel-Verl. 1961. 325 S. Lw. 16,80 DM.
- Sanson, Henri: Leben mit Gott in der Welt. Eine Aszetik des tätigen Lebens. Aus dem Französischen übers. v. K. Faschian OFM. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 384 S. Lw. 28 DM.

KARL ADAM

Christus unser Bruder

Neu durchgesehene Auflage, mit Christusbildnissen alter und neuer Meister.
302 Seiten, 12,80 DM

In neuer Ausstattung ist nun dieses in der ganzen christlichen Welt berühmt gewordene, in die zentralen Fragen des Christentums hineinführende Werk des großen Tübinger Theologen erschienen. Adam versteht es, die Bruderschaft mit dem Mensch gewordenen Gottessohn so eindringlich und in den Verzweigungen ihrer Auswirkungen vor Augen zu führen, daß uns seine Grundgedanken ein unverlierbarer Besitz werden. Der Eindrucks kraft und Glut seiner Sprache, der jedes falsche Pathos fern ist, kann sich niemand entziehen.

DR. ELIMAR FREIHERR VON FÜRSTENBERG

Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus

167 Seiten, Leinen 16,80 DM; kartoniert 13,80 DM

In der heutigen Auseinandersetzung mit der Philosophie und Propaganda des dialektischen Materialismus und den geistigen und politischen Mächten, die sich deren globale Durchsetzung zum Ziel gemacht haben, kommt dem Buche Fürstenbergs eine besondere Bedeutung zu. Es erspart dem Leser nicht ein intensives Mitdenken, also ein langsames bedenkendes Lesen, setzt ihn dann aber auch in den Stand, im Gespräch mit den fast immer bestens geschulten Vertretern des dialektischen Materialismus Rede und Antwort zu stehen. Die Analysen Fürstenbergs gewähren Einblick in die Widersprüche, in die sich jeder verstrickt, der ein Weltverständnis sucht und dabei Gott leugnet.

ERICH LAMPEY

Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins

17 x 24 cm, 80 Seiten, kartoniert 8,80 DM; in Leinen 11,80 DM

Eine Monographie über den größten Denker des Zeitproblems. Hier liegt die Analyse vor, wobei der Verfasser das Problem aus gnoseologischer, phänomenologischer, methaphysischer und anthropologischer Sicht angeht.

VERLAG JOSEF HABBEL · REGENSBURG

MORALTHEOLOGIE

- Dé Lestapis, Stanislas SJ: Geburtenregelung — Geburtenkontrolle. Mit einer Einführung v. M. Riquet SJ. Aus dem Französ. übers. v. J. Schmidhüs. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 312 S. Lw. 28,80 DM.
- Mausbach, Joseph - Ermecke, Gustav: Katholische Moraltheologie. III. Band: Die spezielle Moral, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 10. neubearb. Aufl. — Münster: Aschendorff 1961. LI, 784 S. Kart. 37 DM, Hbl. 39,50 DM.
- Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1961. 456 S. Lw. 24 DM.

KIRCHENRECHT — PASTORALTHEOLOGIE

- Böhringer, Hans - Ringel, Erwin - Zimmermann, Otto: Psychologisches zur Krankenseelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 52 S. Kart. 1,80 DM.
- Hopfenbeck, Gabriel: Die Krankenbeichte. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 28 S. Kart. 1,80 DM.
- Mülleijans, Hans: Publicus und Privatus im Römischen Recht und im älteren Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung *Ius publicum* und *Ius privatum*. — München: Hueber 1961. XVI, 200 S. (Münchener Theol. Studien, III. Kanonistische Abt., 14. Bd.), Brosch. 18 DM.
- Pfab, Josef: Reversion und Konversion. Kirchenrechtliches für die Krankenseelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 40 S. Kart. 1,80 DM.
- Seelsorge zwischen gestern und morgen. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 308 S. Lw. 16,80 DM.
- Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neubearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder 1961. Band 6: Oligopol - Schweiz. 8 S., 1252 Sp. Lw. 76 DM, Hldr. 85 DM.
- Uhlemayr, Benedikt: Das Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin. — Verlag Glaube und Tat: Remscheid - Lüttringhausen 1960. IV, 16 S. Brosch. 0,50 DM.
- Wirth, Paul: Der Zeugenbeweis im Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Römischen Rota. — Paderborn: Schöningh. 1961. 287 S. Brosch. 28 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — RELIGIONSPÄDAGOGIK

- Aufblick zum Herrn. Zwiegespräch mit dem Erlöser. Von einem Mönch der Ostkirche. — Luzern: Räder-Verl. 1961. 150 S. Pbd. 9,80 DM.
- Liégé, A. OP: Mündig in Christus. Psychologische und theologische Grundlagen der religiösen Erwachsenenbildung. Mit einem Vorwort v. A. Exeler. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 112 S. Kart. 4,80 DM.
- Reuß, Josef Maria: Geschlechtlichkeit und Liebe. Sexualpädagogische Richtlinien und Hinweise. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961.
- Schütz, Jakob: Schriftlesungen aus dem Neuen Testament für Schule, Jugendarbeit und Bibelstunde. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 438 S. Lw. 18,50 DM.
- Stenger, Hermann: Der Glaube in der Entscheidung. Versuch einer Antwort auf die Glaubenskrise der heutigen Jugend. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 36 S. Kart. 1,80 DM.

ASZETIK

- Kammer, Carl: Die Litanei vom Kostbaren Blut unseres Herrn Jesus Christus. — Innsbruck: Rauch-Verl. 1961. 203 S. Kart. 14 DM, Lw. 16 DM.
- Keller, James: Für jeden Tag etwas. Aus dem Amerikanischen übers. v. I. Steidle. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. XII, 365 S. Lw. 14,80 DM.
- Marie de L'Incarnation: Zeugnis bin ich Dir. Übers. aus dem Französ. v. M. M. P. Desaing. — Luzern: Räder-Verl. 1961. 279 S. Lw. 18,80 DM.
- Munk, Georg: Geister und Menschen. Ein Sagenbuch. — München: Kösel-Verl. 1961. 325 S. Lw. 16,80 DM.
- Sanson, Henri: Leben mit Gott in der Welt. Eine Aszetik des tätigen Lebens. Aus dem Französ. übers. v. K. Faschian OFM. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 384 S. Lw. 28 DM.

KARL ADAM

Christus unser Bruder

Neu durchgesehene Auflage, mit Christusbildnissen alter und neuer Meister.
302 Seiten, 12,80 DM

In neuer Ausstattung ist nun dieses in der ganzen christlichen Welt berühmt gewordene, in die zentralen Fragen des Christentums hineinführende Werk des großen Tübinger Theologen erschienen. Adam versteht es, die Bruderschaft mit dem Mensch gewordenen Gottessohn so eindringlich und in den Verzweigungen ihrer Auswirkungen vor Augen zu führen, daß uns seine Grundgedanken ein unverlierbarer Besitz werden. Der Eindrucks kraft und Glut seiner Sprache, der jedes falsche Pathos fern ist, kann sich niemand entziehen.

DR. ELIMAR FREIHERR VON FÜRSTENBERG

Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus

167 Seiten, Leinen 16,80 DM; kartoniert 13,80 DM

In der heutigen Auseinandersetzung mit der Philosophie und Propaganda des dialektischen Materialismus und den geistigen und politischen Mächten, die sich deren globale Durchsetzung zum Ziel gemacht haben, kommt dem Buche Fürstenbergs eine besondere Bedeutung zu. Es erspart dem Leser nicht ein intensives Mitdenken, also ein langsames bedenkendes Lesen, setzt ihn dann aber auch in den Stand, im Gespräch mit den fast immer bestens geschulten Vertretern des dialektischen Materialismus Rede und Antwort zu stehen. Die Analysen Fürstenbergs gewähren Einblick in die Widersprüche, in die sich jeder verstrickt, der ein Weltverständnis sucht und dabei Gott leugnet.

ERICH LAMPEY

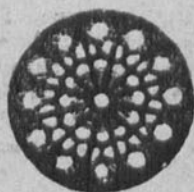
Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins

17 x 24 cm, 80 Seiten, kartoniert 8,80 DM; in Leinen 11,80 DM

Eine Monographie über den größten Denker des Zeitproblems. Hier liegt die Analyse vor, wobei der Verfasser das Problem aus gnoseologischer, phänomenologischer, methaphysischer und anthropologischer Sicht angeht.

VERLAG JOSEF HABEL · REGENSBURG

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

**Kath. Theologie
und Liturgik**

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis

Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messwein - Kellerei
Ausländische - Süße - Messweine

Für die Fastenzeit

Quadragese und Pentekoste

Ein Werkbuch
hrsg. vom Liturgischen Institut Trier
212 Seiten, kart. 8,80 DM

Ferdinand Kolbe

Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit von
Septuagesima bis Ostern
2. Aufl., 128 Seiten,
Ganzleinen 6,20 DM

Zwei bewährte Bücher, die jeder
Priester für die rechte Feier von
Fastenzeit und Ostern mit seiner
Gemeinde braucht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

02 IHB

Bibliothek
Seminarij Clericalia
26. NOV. 1962
Trierense

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 2

März/April 1962

INHALT

AUFSATZE

Karl Rahner, Innsbruck

Dogmatische Erwägungen über das Wissen und
Selbstbewußtsein Christi

Johannes Nosbüsch, Landau/Pfalz

Die Lehre des hl. Thomas von der Einzigkeit der substantiellen
Form und ihr Verhältnis zur Anthropologie der Gegenwart

KLEINERE BEITRÄGE

Petrus Becker, Trier

„Pro nec Virgine nec Martyre“

R. Kottje, Bonn

Über die Herkunft der österlichen Feuerweihe

Heinz Schürmann, Erfurt

Die neutestamentliche Handbibliothek des Seelsorgsgeistlichen

BERICHTE

Franz Ronig, Nonnenwerth im Rhein

Grillmeier, Aloys: Der Logos am Kreuz

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Soeben erschienen:

ERZBISCHOF BORNEWASSER

Worte an seine Priester

Zum zehnten Jahrestag seines Heimgangs

herausgegeben von

Albert Heintz

gr. 8°, 88 Seiten. 1 Bildtafel, kart. 4,50 DM

Unter den vielen Reden und schriftlichen Verlautbarungen des verewigten Erzbischofs Bornewasser tragen die an seine Priester gerichteten eine besondere Note, zunächst eine persönliche Note: Sie geben das Bild des Bischofs unmittelbar wieder, als eine Biographie es könnte, und rufen (z. B. in den Weiheansprachen) Situationen ins Gedächtnis, mit denen viele Geistliche existentiell verbunden sind. Die „Worte an seine Priester“ haben darüber hinaus zeitgeschichtliche Bedeutung als eine Dokumentation des Kampfes, den die Kirche in Deutschland in den schweren Jahren von 1922 bis 1951 zu bestehen hatte. Es ist natürlich, daß der Bischof über diesen Kampf zu seinen Priestern noch offener gesprochen hat, als er es vor der großen Öffentlichkeit tat. Als persönliches Erinnerungsbuch und als Zeitdokument ist die Sammlung ein sehr verdienstvolles Werk, dem man Beachtung und Verbreitung wünschen möchte.

Prof. Dr. Linus Hofmann

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arcus, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi¹

Von Professor Karl Rahner SJ, Innsbruck

Wenn das Thema dieser bescheidenen und kurzen Gastvorlesung einige dogmatische Überlegungen über das Selbstbewußtsein und das Wissen Christi als Menschen sein sollen, so braucht es keine langen Erklärungen darüber, welches Problem gemeint ist². Die theologische Überlieferung sagt von Jesus als Menschen ein Wissen aus, das alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen endlichen Wirklichkeiten umfaßt und durchdringt, mindestens insofern diese in irgendeiner Beziehung zu seiner soteriologischen Aufgabe stehen, so daß zum Beispiel die Enzyklika *Mystici*

¹ Die nachstehenden Ausführungen bilden den Text einer Gastvorlesung, die am 9. Dezember 1961 vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde. — Vgl. Karl Rahner, Probleme der Christologie von heute: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954), bes. 189—194 = Karl Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang: Chalkedon III (Würzburg 1954) 3—49.

² Aus der älteren Literatur, soweit es sich nicht einfach um den betreffenden Abschnitt in den Christologien handelt, sei erwähnt:

- F. Brunetti, La science infuse du Christ: Revue des sciences eccl. 1903 I 20 ff. 100 ff.
B. M. Schwalm, Les controverses des pères grecs sur la science du Christ: Rev. Thom. 12 (1904) 12 ff. 257 ff.
A. Chiquot, La vision béatifique dans l'âme de Jesus-Christ, Brignais 1909.
J. Maric, De Agnoetorum doctrina, Zagreb 1914.
E. Schulte, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik, Paderborn 1914.
E. Schulte, Vom Kampf um das Wissen Christi: Theologie und Glaube 7 (1915) 392—398.
F. Diekamp, Über das Wissen der Seele Christi: Theologische Revue 14 (1915) 108.
J. Maric, Das menschliche Nichtwissen Christi kein soteriologisches Postulat, Zagreb 1916.
K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi, Münster 1916.
O. Graber, Die Gottesschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung, Graz 1920.
B. Vigné, Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ: Recherches des sc. relig. 18 (1920) 1—27.
P. Jérôme, S. Bonaventura et la science humaine du Christ: Études Francisc. 33 (1921) 210 ff.
F. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes, Münster 19213.
V. Kwiatkowski, De scientia beata in anima Christi, Warschau 1921.
P. J. Temple, The Boyhood Consciousness of Christ, Washington 1922.
J. Bittremieux, La science infuse du Christ d'après S. Bonaventure: Études Francisc. 34 (1922) 308—326.
P. Galtier, L'enseignement des Pères sur la Vision béatifique dans le Christ: Recherches des sc. relig. 23 (1925) 54—68.
P. Szczygiel, Zur Parusierede Mt 24: Theologie und Glaube 17 (1925) 379—390.
J. Szabó, De scientia beata Christi: Xenia Thomistica II, Rom 1925, 349—491.
L. Lumini, La dottrina di Gesù e la sua coscienza messianica: Scuola catt. 56 (1928) 345 ff. 421 ff.
A. Carron, La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas: Angelicum 7 (1930) 487—514.
F. Segarra, Algunas observaciones sobre los principales textos escatologicos de Nuestro Señor: Gregorianum 18 (1937) 534—578; 19 (1938) 58—87.
L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, S. 351—385.

Corporis Jesu ein ausdrückliches Wissen über alle Menschen aller Zeiten und Zonen zuerkennt³; die theologische Tradition sagt überdies von Jesus vom ersten Augenblick seines Daseins an den Besitz der unmittelbaren Gottesschau aus, so wie sie von den Seligen der Vollendung erfahren wird. Solche Aussagen klingen, wenn wir sie heute hören, im ersten Augenblick fast mythologisch; sie scheinen der echten Menschlichkeit und Geschichtlichkeit des Herrn zu widersprechen, sie scheinen in einen auf den ersten Blick unlösbaren Widerspruch mit dem Befund der Schrift zu geraten, die ein sich entwickelndes (Lk 2, 52) Bewußtsein Jesu kennt, einen Herrn, der von sich selbst ein Nichtwissen entscheidender Dinge gerade soteriologischer Art aussagt (Mt 24, 36; Mk 13, 32), der durch die Geistigkeit und Religiosität seiner Zeit — wie unmittelbar greifbar und in immer wachsendem Maß durch die moderne Forschung deutlich wird — geprägt ist, so daß man fast den Eindruck bekommt, an ihm sei nur er selbst originell und die eben einmalige Kombination der Umwelt-einflüsse, wie sie aber in jedem Menschen sich schließlich findet. Man empfindet die Auskunft der üblichen Schuldogmatik, man müsse unterscheiden zwischen einem eingegossenen und einem durch das erste nicht gelegneten erworbenen Wissen, man müsse an die Herablassung und Anpassung des Herrn an seine Umgebung denken, die er frei und absichtlich vornehme, man müsse zwischen einem mitteilbaren und unmitteilbaren Wissen unterscheiden — diese Auskunft empfindet man als künstlich und unwahrscheinlich, ja man hat den Eindruck, daß damit nur eine verbale Versöhnung zwischen der historischen und dogmatischen Aussage über das Bewußtsein Jesu erzielt sei. Und somit gehört diese Frage in den Kreis jener Fragen, bei denen eine gewisse Spannung zwischen Exegeten und Dogmatikern nicht bestritten werden kann, eine Spannung, die meist dadurch „gelöst“ wird, daß der Exeget sich nicht um den Dogmatiker kümmert⁴ und umgekehrt in gleicher Weise verfahren wird, so daß der Streit nur dadurch nicht offenkundig wird, daß man Formulierungen sucht, die einen ausdrücklichen formellen Widerspruch zur Auffassung der anderen Disziplin vermeiden, ohne aber damit der Sache selbst genug zu tun. Immerhin zeigt aber die Diskussion in der

A. M. Dubarle, *L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alex.*: Eph. Theol. Lov. 16 (1939) 111–120.

G. de Gier, *La science infuse du Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Tilburg 1941.

A. M. Dubarle, *La connaissance humaine du Christ d'après S. Augustin*: Eph. Theol. Lov. 18 (1941) 6–14.

Vgl. die Diskussion Blondel-Hügel (Jänner-April 1903) in: René Maré, *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1960, S. 114–139.

³ ASS 35 (1943) 230; D 2289.

⁴ Vgl. z. B. Otto Karrer, *Neues Testament*, zu Mk 13, 32 Anm. S. 152: „Auch der Sohn hat in seiner irdischen Pilgererfahrung noch nicht die selige Gottesschau wie zur Rechten des Vaters.“ Die heutigen Exegeten wie J. Schmid übergehen die dogmatische Frage, die sich an dieser Stelle erhebt.

jüngsten Literatur zu dieser Frage, daß nicht überall der Wille der ehrlichen Begegnung zwischen den beiden Disziplinen und zu neuen sachlichen Lösungen fehlt. Ich nenne beispielsweise das Buch meines Kollegen Gutwenger⁵, in dem die vorausgehende Literatur gefunden werden kann, oder die Tagung der Dogmatiker Frankreichs bei den Dominikanern in Eveux, bei der unser Thema Hauptgegenstand dieser der Christologie gewidmeten Tagung war. Es sei wenigstens darauf im Vorbeigehen hingewiesen, daß es auch ein innerdogmatisches Problem in der Theologie der letzten Jahre gibt, das sich mit dem *Io di Cristo*⁶, seinem Bewußtsein, seinem kreatürlichen Selbstbewußtsein unter den dogmatischen Aspekten

⁵ E. Gutwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960.

⁶ Zu dieser Frage und damit zur neueren Literatur über unser ganzes Thema vergleiche:

- Déodat de Basly, *La Christiade française*, Paris 1929. — *L'Assumptus Homo. L'emmèlement de trois conflits: Pélagé, Nestorius, Apollinaire: La France Franciscaine* 11 (1928) 285—314. — *La Moi de Jésus-Christ: La France Franciscaine* 12 (1929) 125—160, 325—352. — *Scotus docens: Suppl. à la France Franciscaine* 17 (1934) 320 S. — *Inopérantes offensives contre l'Assumptus Homo: Suppl. à la France Franciscaine* 17—18 (1934/35) 164 S. — *La structure philosophique de Jésus l'Homme-Dieu: La France Franciscaine* 20—21 (1937/38).
- P. Galtier, *L'unité du Christ. Être -Personne-Conscience*, Paris 1939².
- H. Diepen, *Un'scotisme apocryphe: Rev. Thom.* 49 (1949) 428—492. — *La critique du baslisme selon S. Thomas d'Aquin: Rev. Thom.* 50 (1950) 82—118, 290—329.
- H. Diepen, *La psychologie du Christ selon S. Thomas d'Aquin: Rev. Thom.* 50 (1950) 515—562. — *Note sur le baslisme et le dogme d'Ephèse: Rev. Thom.* 51 (1951) 162—169.
- P. Parente, *L'Io di Cristo*, Brescia 1951 (2. erweiterte Auflage 1955).
- P. Galtier, *La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes: Gregorianum* 32 (1951) 525—568.
- B. Leeming, *The Human Knowledge of Christ: The Irish Theological Quarterly* 19 (1952) 234—253.
- M. Cé, *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella teologia moderna: Scuola Catt.* 80 (1952) 265—303.
- Rezension Parentes: *F. Lakner ZkTh* 52 (1952) 339—348.
- L. Ciappi, *De unitate ontologica ac psychologica personae Christi: Angelicum* 29 (1952) 186—189.
- P. Parente, *Unità ontologica e psicologica dell'Uomo Div.: Euntes docete* 5 (1952) 337—401 (als Separatabdruck in der *Collectio Urbaniana*, Ser. III Text. ac Docum. [1953] erschienen).
- R. Garrigou-Lagrange, *L'unique personnalité du Christ: Angelicum* 29 (1952) 60—75.
- H. Diepen, *L'unique Seigneur Jésus Christ: Rev. Thom.* 53 (1953) 62—80.
- M. J. Nicolas, *Chronique de théologie dogmatique: Rev. Thom.* 53 (1953) 421—428.
- P. Galtier, *Nestorius mal compris, mal traduit: Gregorianum* 34 (1953) 427—433.
- P. Parente, *Echi della controversia sull'unità ontologica e psicologica di Cristo: Euntes docete* 6 (1953) 312—322.
- P. Galtier, *La conscience humaine du Christ. Epilogue: Gregorianum* 35 (1954) 225—246.
- B. M. Xiberta, *El Yo de Jesucristo*, Barcelona 1954.
- E. M. Bosco, *La scienza umana del Cristo in San Tommaso e San Bonaventura*, Neapel 1954.
- J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon III Würzburg* (1954) 81—237.
- E. M. Llopert, *Una tesis de Dom. Diepen, O.S.B., sobre el Assumptus Homo oriental y el Concilio de Calcedonia: Rev. Españ. Teol.* 14 (1954) 59—78.
- E. Gutwenger, *Das menschliche Wissen des irdischen Christus: ZkTh* 76 (1954) 170—186.
- J. M. Delgado Varela, *El tema del „yo de Cristo“ en la Teología contemporanea española: Rev. Españ. Teol.* 14 (1954) 567—581.
- P. Inchaurraga, *La Unidad Psicológica de Cristo en la Controversia Galtier-Parente: Lumen* 3 (1954) 215—239.

des Neuchalkedonismus oder einer mehr reinchalkedonischen Christologie oder unter den Gesichtspunkten einer *Assumptus-Homo-Theologie* oder eines sogenannten Basilismus befaßt. Haubst hat darüber ja vor wenigen Jahren einen guten Überblick geboten⁷, so daß wir hier auf diesen Fragenkreis der heutigen Theologie nicht ausdrücklich eingehen müssen. Betont sei noch zu Eingang unserer Überlegungen, daß diese rein dogmatisch sein sollen. Wir haben also nicht die Absicht und auch nicht die Kompetenz, eine exegetische Arbeit zu betreiben. Das einzige, was wir in dieser Hinsicht beabsichtigen, ist dies: dem Exegeten eine dogmatische Auffassung des Selbstbewußtseins Jesu und seines Wissens anzubieten, von der er vielleicht leichter als bisherigen Auffassungen gegenüber zugeben kann, daß sie mit seinen historischen Befunden sich verträgt. Wir sagen: sich verträgt. Denn mehr ist nicht erforderlich. Es wird ja vom Exegeten nicht verlangt, daß er mit seinen historischen Methoden oder mit einer unmittelbar sich auf die Texte stützenden Biblischen Theologie die dogmatischen Aussagen über Wissen und Selbstbewußtsein Jesu selber erzielen könne. Zwar stützen sich diese dogmatischen Aussagen letztlich auf die Selbstaussage Jesu, insofern das, was wir die

- K. Forster, Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus, München 1955.
- F. Lakner, Eine neuantiochenische Christologie?: ZkTh 77 (1955) 212—228.
- M. Cuervo, El Yo de Jesucristo: La Ciencia Tomista 82 (1955) 105—123.
- F. de P. Solà, Una nueva explicación de Yo de Jesucristo: Est. Ecl. 29 (1955) 443—478.
- A. Peregro, Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo: Div. Thom. 58 (1955) 90—110, 296—310.
- B. M. Xiberta, In controversiam de conscientia humana Christi animadversiones: Eunt docete 9 (1956) 93—109. — Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo: Rev. Españ. Teol. 16 (1956) 215—233.
- B. Lonergan, De constitutione Christi ontologica et psychologica, Rom 1956.
- R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie: Theol. Rev. 52 (1956) 146—162.
- R. Haubst, Welches Ich spricht in Christus?: Trierer Theol. Zeitschrift 66 (1957) 1—20.
- C. Molari, De Christi ratione essendi et operandi, Rom 1957.
- A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, S. 286—296.
- J. Galot, La psychologie du Christ: Nouvelle Revue Théologique 90 (1958) 337—358.
- J. Alfaro, Cristo glorioso, revelador del Padre: Christus victor mortis. Gregorianum 39 (Rom 1958) 222—270.
- J. Mouroux, La conscience du Christ et le temps: Réch. Sc. Rel. 47 (1959) 321—344.
- C. Molari, Aspetti metafisici e funzionali della coscienza umana di Cristo: Divinitas 4 (1960) 261—288.
- Philippe de la Trinité, A propos de la conscience du Christ: Un faux problème théologique: Ephem. Carmeliticae 11 (1960) 1—52.
- F. Malmberg, Die sogenannte Logoshegemonie und Christi menschliches Ich-Bewußtsein: Über den Gottmenschen (Freiburg 1960) S. 89—114.
- E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi, Innsbruck 1960.
- Rezensionen zu Gutwenger.
- J. Ratzinger, Bewußtsein und Wissen Christi: Münchner Theol. Zeitschrift 12 (1961) 78—81.
- A. Turrado, Un libro reciente de E. Gutwenger acerca de la Psicología de Cristo: Augustianum 1 (1961) 136—145.
- J. Pritz, Zeit im Buch 15 (1961) 18—20.
- ⁷ R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie: Theol. Rev. 52 (1956) 146—162. — Ders., Welches Ich spricht in Christus?: Trierer Theol. Zeitschrift (Pastor bonus) 66 (1957) 1—20.

Hypostatische Union des Logos mit einer menschlichen Natur in Jesus Christus nennen, sich letztlich auf die Selbstaussage Jesu mindestens im Licht der Ostererfahrung stützt, also ein neutestamentliches Fundament hat, und diese Lehre von der Hypostatischen Union die Grundlage der dogmatischen Aussagen über Selbstbewußtsein und Wissen Jesu ist. Aber eben damit ist auch schon klar, daß diese Aussagen nicht mehr unmittelbare Thesen des Exegeten selbst sein können. Wenn wir also eine dogmatische Aussage über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu machen, so ist von vornherein gegenüber dem Exegeten nur die Absicht vorhanden, eine seinen Befunden verträgliche Ansicht zu erzielen. Dies möglichst gut. Mehr nicht. Denn mehr ist weder nötig noch möglich. Damit ist die Frage noch nicht berührt, ob es in der neutestamentlichen Christologie, insofern sie verschieden ist von den Selbstaussagen des historischen Jesus, schon Aussagen gibt über das Wissen und das Selbstbewußtsein Jesu bis zur unmittelbaren Gottesschau.

Nach diesen Vorbemerkungen suchen wir möglichst unmittelbar und rasch mitten in unsere Frage hineinzukommen, indem wir auf dogmen- und theologiegeschichtliche Reminiszenzen verzichten. Solche könnten in einer kurzen Stunde doch nicht mit der nötigen Genauigkeit dargelegt werden. Was gesagt werden wird, erhebt mitnichten den Anspruch, eine verbindliche theologische Lehre zu sein. Es soll nichts sein als eine denkbare theologische Auffassung, die sich nicht in Widerspruch zu den kirchenamtlichen Erklärungen zu unserer Frage setzt, die sinnvoll zu sein scheint, weil sie sich aus sicheren dogmatischen Voraussetzungen ableitbar zu erweisen scheint, und die sich mit den historischen Befunden der Leben - Jesu - Forschung ohne Zwang verträgt. Weil wir eine positive Lösung vorschlagen, die an den kirchenamtlichen Äußerungen zu unserer Frage auch dort nichts ändert, wo diese keine absolut verbindliche Autorität haben, also keine Definitionen sind, so dürfen wir uns hier auch die Frage ersparen, welche genauere theologische Qualifikation diese traditionelle Lehre in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes besitzt.

Das erste, was vorbereitend für die eigentliche Überlegung zu sagen ist, ist dies: Wissen ist ein vielschichtiges Gebilde, so daß bezogen auf diese verschiedenen Bewußtseins- und Wissensdimensionen durchaus etwas zugleich gewußt und nicht gewußt sein kann. Das will sagen: man hat den Eindruck, daß in der Erörterung über das Wissen Christi stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen werde, daß das wissende Bewußtsein des Menschen — eben die berühmte *tabula rasa* sei, auf der etwas stehe oder nicht stehe, so daß hinsichtlich dieser Frage des Daraufgeschriebenseins oder Nichtgeschriebenseins nur dieses einfache Entweder—Oder möglich wäre. So ist es aber nicht. Das menschliche Bewußtsein ist ein unendlich vieldimensionaler Raum: es gibt reflex

Bewußtes und Randbewußtes, Bewußtes und ausdrücklich Bemerktes, ein gegenständlich begriffliches Bewußtsein und ein transzendental und unreflex am subjektiven Pol des Bewußtseins angesiedeltes Wissen, es gibt Gestimmtheit und satzhafte Wissen, es gibt zugelassenes und verdrängtes Wissen, es gibt seelische Vorkommnisse im Bewußtsein und deren reflexe Interpretation, es gibt das Wissen ungegenständlicher Art des formalen Horizontes, innerhalb dessen ein bestimmter erfaßter Gegenstand zu stehen kommt, als ungegenständlich bewußte apriorische Bedingung des aposteriorisch erfaßten Gegenstandes und das Wissen um diesen selbst. Das alles ist eigentlich selbstverständlich, wird aber in unserer Frage zu wenig bedacht. Natürlich weiß man in der Diskussion um unser Problem, daß es verschiedene Arten von Wissen gibt, und unterscheidet eingegossenes und erworbenes Wissen und innerhalb dieser Begriffe nochmals in vielfältiger Weise. Aber man betrachtet dabei doch mehr oder weniger ausdrücklich diese verschiedenen Arten der Erkenntnis als verschiedene Weisen, in denen ein gegenständliches Wissen erworben, nicht aber eigentlich als verschiedene Weisen, wie eine Wirklichkeit gewußt wird, als verschiedene Weisen, wie die ebene Tafel des Bewußtseins beschriftet wird, nicht als total verschiedene Arten, in denen eine Wirklichkeit in dem vieldimensionalen Raum des Bewußtseins gegeben sein kann. Es kann daher nicht unsere Aufgabe sein, ein empirisch-psychologisches oder transzendentes Schema solcher verschiedenen Gegebenheitsweisen im Bewußtsein zu entwerfen. Die eben gemachten Andeutungen wollen nur die Tatsache einer solchen Vielfalt möglicher Formen der Gegebenheit einer Wirklichkeit im Bewußtsein andeuten, nicht genau von einander unterschiedene Weisen solchen Bewußthabens, solcher Bewußtheit oder Gewußtseins, solcher Grundbefindlichkeiten und Gestimmtheiten auseinanderlegen.

Nur auf zwei Dinge sei hier aufmerksam gemacht. Einmal: es gibt unter diesen Wissensformen ein apriorisches ungegenständliches Wissen um sich selbst als eine Grundbefindlichkeit des geistigen Subjektes, in der es bei sich ist und gleichzeitig seiner transzendentalen Verwiesenheit auf das Ganze der möglichen Gegenstände der Erkenntnis und der Freiheit inne ist. Diese Grundbefindlichkeit ist kein gegenständliches Wissen, normalerweise beschäftigt man sich nicht mit ihr; die Reflexion holt diese Grundbefindlichkeit nie adäquat ein, selbst wenn sie sie ausdrücklich anzielt; das begrifflich reflexe Wissen um sie, selbst dort wo es gegeben ist, ist nicht sie selbst, sondern nochmals von ihr getragen, und holt darum schon diese ursprüngliche Befindlichkeit nie adäquat ein. Überdies: die Reflexion auf diese Grundbefindlichkeit braucht nicht notwendig zu glücken, sie kann vielleicht sogar unmöglich sein, ihre asymptotisch glückende Durchführung kann abhängig sein von den äußeren, in ge-

schichtlicher Kontingenz gegebenen Daten der äußeren Erfahrung, des von anderswoher gebotenen Begriffsmaterials und seiner geschichtlichen Eigenart. Um diese eben formulierten Thesen — die im Idealfall natürlich genau und ausführlich begründet werden müßten, was hier nicht möglich ist — in ihrem Sinn und ihrer Richtigkeit doch einigermaßen zu verstehen, braucht nur daran gedacht zu werden, daß die Geistigkeit, die Transzendenz, die Freiheit, die Verwiesenheit auf das absolute Sein in jedem, auch dem alltäglichsten Akt des Menschen, der sich mit irgendeiner Gleichgültigkeit seiner biologischen Selbstbehauptung beschäftigt, gegeben sind, unthematisch und ungegenständlich, aber wirklich bewußt sind, ja die ursprünglichsten Daten des Bewußtseins von transzendentaler Notwendigkeit und umfassender tragender Bedeutung sind, und dennoch nur unter größter Anstrengung, in einer langen Geschichte des Geistes, unter der wechselvollsten Geschichte der Terminologie, mit sehr verschiedenem Erfolg bei größten Meinungsverschiedenheiten in ihrer Interpretation thematisch und gegenständlich erfaßt werden können.

Das zweite, was vorbereitend zu sagen ist, besteht in einer Kritik des griechischen Ideals⁸ des Menschen, in dem das Wissen einfach der Maßstab des Menschen schlechthin ist. Das will sagen: eine griechische Anthropologie kann ein bestimmtes Nichtwissen nur als Zurückbleiben hinter der Vollkommenheit, auf die hin der Mensch angelegt ist, denken. Nichtwissen ist das einfachhin zu Überwindende, man kennt von ihm keine mögliche positive Funktion. Das im Nichtwissen Abwesende ist einfach das Ausfallende, diese Abwesenheit wird aber nicht gesehen als die Einräumung eines offenen Raumes für Freiheit und Tat, die bedeutsamer sein können als die einfache Gegebenheit einer bestimmten Wirklichkeit. So undialektisch hinsichtlich des Wissens und Nichtwissens können wir Menschen von heute nicht mehr denken. Und wir haben dafür objektive Gründe. Es ist hier nicht möglich, die Positivität des Nichtwissens, der „*docta ignorantia*“, nach allen Seiten zu entwickeln. Nur auf eines sei hier aufmerksam gemacht. Eine Philosophie der Person und der Freiheit des endlichen Wesens, der Geschichte und der Entscheidung könnte doch wohl verhältnismäßig leicht zeigen, daß zum Wesen des Selbstvollzugs der endlichen Person in geschichtlicher Entscheidung der Freiheit notwendig das Wagnis, der Gang ins Offene, das Sichanvertrauen an das Unübersehbare, die Verborgenheit des Ursprungs und die Verhülltheit des Endes, also eine bestimmte Weise von Nichtwissen wesentlich gehören, daß Freiheit auch immer die weise Unverstelltheit des Freiheitsraumes, seine willig angenommene Leere als den dunklen Grund ihrer selbst, als Bedingung ihrer Möglichkeit verlangt. Es gibt also durchaus ein Nichtwissen, das als Ermöglichung des Freiheitsvollzugs der end-

⁸ Vgl. dazu Gutwenger 103/104.

lichen Person innerhalb des noch laufenden Dramas ihrer Geschichte das Vollkommenere ist als das Wissen in diesem Vollzug der Freiheit, das diesen aufheben würde. Und es gibt darum auch durchaus einen positiven Willen zu einem solchen Nichtwissen. Gerade im Willen zur absoluten Transzendenz auf das unendliche und unbegreifliche Sein überhaupt ist ein Raum des Nichtgewußten immer schon bejaht. Und insofern das Wesen des Geistes auf das Geheimnis, das Gott ist, als solches geht, insofern alle Helle des Geistes gründet in der Verwiesenheit auf das ewig Unbegreifliche als solches, und zwar auch noch in der *visio beatifica*, die nicht die Aufhebung des Geheimnisses, sondern die absolute Nähe dieses Geheimnisses als solchen und seine endgültige selige Annahme ist, zeigt sich nochmals von der letzten Vollendung des Geistes her, daß man sehr vorsichtig sein muß, wenn man versucht ist, ein Nichtwissen als bloße Negativität im Dasein des Menschen zu qualifizieren. Ob und was sich unter Umständen aus dieser Überlegung für unser eigentliches Thema ergibt, kann sich erst später zeigen.

Wir kommen nun sehr rasch in die eigentliche Mitte unserer Überlegungen. Sie sind dogmatischer Art. Wir fragen daher: aus welchen Gründen muß man mit der katholischen Schultheologie und dem Lehramt Jesu schon in seinem irdischen Leben eine unmittelbare Gottesschau zuschreiben, wie sie Grundlage und Kern der seligen Gottesschau der Vollendeten ist? Wenn wir so formulieren, so wollen wir in der Fragestellung schon darauf hinweisen, daß man von vornherein nicht sagen sollte: selige Gottesschau⁹. Denn einmal ist es auch eine zu selbstverständlich gemachte Voraussetzung, daß eine Unmittelbarkeit zu Gott immer beseligend sein müsse. Warum sollte die absolute Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott (ohne daß man darum Skotist hinsichtlich der Weise der Seligkeit sein müßte) als Unmittelbarkeit zu der richtenden und verzehrenden Heiligkeit des unbegreiflichen Gottes notwendig und immer beseligend wirken? Und dann: ist es sicher, daß das in der Tradition der Theologie Gemeinte hinsichtlich des Bewußtseins Jesu wirklich eine Seligkeit in seiner Gottunmittelbarkeit über diese selbst hinaus aussagen will, und kann bei dem Befund der geschichtlichen Quellen über die Todesangst und Gottverlassenheit Jesu in seinem Kreuzestod im Ernst und ohne künstliche Stockwerkpsychologie eine Seligkeit des Vollendeten von Jesus behauptet werden, und so aus ihm ein nicht mehr wirklich in echter Weise sein Dasein als „Pilger“ Vollziehender gemacht werden? Wenn man diese Fragen mit Nein beantworten darf, dann ist das Problem, das uns beschäftigt, einfach das, welche theologischen Gründe geltend ge-

⁹ Wie ich schon in Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) S. 190 Anm. 1 betonte. Ich freue mich, dafür auf die Zustimmung Ratzingers hinsichtlich derselben Überlegung Gutwengers (S. 90) verweisen zu können (Münchner Theol. Zeitschrift [1961] 80).

macht werden können, die uns mit Recht veranlassen, Jesu in seinem irdischen Leben eine Unmittelbarkeit seines Bewußtseins zu Gott, eine *visio immediata* zuzuschreiben, ohne sie darum als *beata*¹⁰ zu qualifizieren oder als solche qualifizieren zu müssen.

Vermutlich wird man zur Beantwortung dieser so präzisierten Frage eine Vorüberlegung vorausschicken können. Man wird die möglichen Antworten grundsätzlich und nach Ausweis der Geschichte der Theologie in zwei Gruppen teilen können. Die erste Gruppe der (natürlich noch sehr variierbaren) Antworten wird diese Unmittelbarkeit Jesu zuschreiben, weil und insofern sie von dem Grundsatz ausgeht, daß Jesu auch schon auf Erden alle Vollkommenheiten zuzuschreiben sind, die nicht mit seiner irdischen Mission schlechthin unvereinbar sind, vor allem, wenn sich diese Vollkommenheit noch als Hilfe und mehr oder weniger notwendige Voraussetzung seiner Lehrautorität erweisen oder wahrscheinlich machen läßt. In dieser Gruppe der Antworten ist also diese *visio immediata* doch eine zusätzliche, nicht ontologisch, sondern höchstens mit einer gewissen moralischen Notwendigkeit mit der Hypostatischen Union verbundene Vollkommenheit und Gabe Jesu, so wie z. B. ein aus ähnlichen Gründen postuliertes eingegossenes Wissen Jesu usw. Diese Gruppe der Antworten auf unsere Frage ist dann natürlich mehr auf die Berufung auf das Zeugnis der Schrift und der Tradition angewiesen als die zweite, von der bald zu reden sein wird. Denn ein mit der Autorität Gottes auftretender *legatus divinus*, ein Prophet, ist auch durchaus ohne *visio immediata* denkbar, und der Grundsatz, Jesu seien alle Vollkommenheiten und Vorzüge zuzuschreiben, die mit seiner Sendung nicht unvereinbar sind (solche unvereinbare gibt es natürlich auch, z. B. die Leidensfreiheit), sieht sich vor die Frage gestellt, ob eben nicht doch diese *visio immediata*, die praktisch meist als eine selige betrachtet wird, unvereinbar sei mit Jesu Sendung und Lebensform auf Erden, eine Frage, die angesichts des historischen Befundes des Lebens Jesu doch nur mit vielen Vorbehalten und Unklarheiten verneint werden könnte. Darüber hinaus wird man aber sagen müssen, daß der bei dieser Antwortrichtung notwendige Rückhalt in der Tradition, vor allem wenn man die griechische Selbstverständlichkeit mancher stillschweigender Voraussetzungen in der Tradition, die menschlich, nicht dogmatisch sind, einkalkuliert, keine allzu feste Stütze darstellt. Beruft man sich einfach auf die Lehre des kirchlichen Lehramtes, so muß der Dogmatiker daran erinnert werden, daß es ja gerade seine Aufgabe ist, zu zeigen, wie und woher das moderne

¹⁰ Das *beata* in D 2289 oder das *beati* in D 2183 darf ohne weiteres als eine spezifkative Qualifizierung, nicht als reduplikative verstanden werden. Denn daß Jesus auf Erden nicht einfach so selig war wie die Seligen des Himmels, kann ja schlechterdings nicht geleugnet werden. Solche Behauptung wäre die häretische Bestreitung seines Leidens, das nicht nur physiologisch war.

Lehramt diese seine Lehre schöpft, da es ja keine neuen Offenbarungen empfängt, sondern nur die apostolische Überlieferung hütet und auslegt, also selbst sachliche Gründe für diese seine Interpretation der apostolischen Überlieferung haben muß. Der Rekurs auf die Lehre des kirchlichen Lehramtes ist also auch nicht genügend, zumal diese Lehre ja bisher nicht mit einer definitiven Verbindlichkeit vorgetragen wird und in ihrem Inhalt ja auch noch wesentlich verschieden interpretiert werden kann. Schon von da aus scheint die erste Gruppe der Antworten, die extrinseizistische Theorie (wenn wir sie einmal so nennen dürfen), nicht sehr empfehlenswert zu sein.

Die zweite Gruppe der Antworten sieht die *visio immediata* als ein inneres Moment der Hypostatischen Union und darum einfach mit dieser mitgegeben und darum auch gar nicht aufgebbar, so daß also eine eigene unmittelbare Bezeugung in der Tradition zu allen Zeiten gar nicht notwendig ist und sie — das ist für unsere Überlegungen entscheidend — vom Wesen der Hypostatischen Union her genauer bestimmt werden kann, derart, daß was sich von ihr her für diese *visio immediata* ergibt, auch auszusagen ist, und was sich von daher nicht ergibt, auch nicht theologisch behauptet werden muß, sofern nicht dafür eine sichere und theologisch verpflichtende zusätzliche Tradition angeführt werden kann, die es aber vermutlich nicht gibt.

Was damit gesagt sein soll, ist genauer darzulegen, und zwar aus zeitlichen Gründen in einer möglichst knappen spekulativen Überlegung, die auf Belege aus der Geschichte der Theologie verzichtet. Wir gehen von dem Axiom einer thomistischen Erkenntnistheorie aus, demzufolge Sein und Beisichsein sich gegenseitig innerlich bedingende Momente der einen Wirklichkeit sind, und darum ein Seiendes in dem Maß bei sich ist, als es Sein hat oder ist, was bedeutet, daß die innere Analogie und Abwandelbarkeit des Seins und der Seinsmächtigkeit in einem absolut eindeutigen und gleichen Verhältnis stehen zur Möglichkeit des Beisichseins, des wissenden Selbstbesitzes, des Bewußtseins. Setzen wir dieses Axiom, das in seinem Sinn und seiner Berechtigung hier nicht näher entfaltet werden kann, einmal voraus und wenden wir es auf die Wirklichkeit der *Unio hypostatica* an. Die *Unio hypostatica* besagt die Selbstmitteilung des absoluten Seins Gottes, so wie es im Logos subsistiert, an die menschliche Natur Christi als die von ihm hypostatisch getragene. Sie ist die denkbar höchste — ontologisch höchste — Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die überhaupt möglich ist, die höchste Seinsweise, die es außerhalb Gottes überhaupt gibt, mit der höchstens noch die göttliche Selbstmitteilung durch die ungeschaffene Gnade in Rechtfertigung und Glorie vergleichbar ist, insofern beide nicht unter den Begriff einer effizienten, sondern unter den einer quasiformalen Ur-

sächlichkeit fallen, weil nicht eine geschaffene Wirklichkeit, sondern das ungeschaffene Sein Gottes selbst einer Kreatur mitgeteilt wird. Sosehr die Hypostatische Union ein ontologisches Ansichnehmen der menschlichen Natur durch die Person des Logos besagt, so besagt sie (ob formell oder konsequent braucht hier nicht untersucht zu werden) eine Bestimmtheit der menschlichen Wirklichkeit durch die Person des Logos, ist also mindestens auch Akt der *potentia oboedientialis* des radikalen Angenommenwerdenkönnens und so etwas auf der Seite der Kreatur, zumal ja die Schultheologie betont, daß der Logos sich bei der Hypostatischen Union nicht verändere, sondern alles Geschehen, das doch hier in radikalster Weise gegeben ist, auf die Seite der Kreatur zu stehen komme. Nach dem eben aufgestellten Axiom der thomistischen Erkenntnismetaphysik muß aber diese ontologisch höchste Bestimmtheit der kreatürlichen Wirklichkeit Christi, die Gott in seiner hypostatischen Quasiformalursächlichkeit selbst ist, notwendigerweise sich bewußt sein. Denn das ontologisch Höhere kann nach diesem Axiom bewußtseinsmäßig nicht tiefer sein als das ontologisch Niedrigere. Gibt es also in dieser menschlichen Wirklichkeit ein Selbstbewußtsein, dann ist diese ontologische Selbstmitteilung Gottes auch, ja erst recht und in erster Linie, ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität Christi. Eine rein ontische *Unio hypostatica* ist m. a. W. ein metaphysisch unvollziehbarer Gedanke. Die *visio immediata* ist ein inneres Moment der Hypostatischen Union selbst. Es soll mit dem eben Gesagten nur eben eine Andeutung des hier Gemeinten und somit der Lösungsrichtung der zweiten Gruppe der Antworten auf unsere Ausgangsfrage gemacht werden, nicht aber unterstellt werden, daß dies alles nicht viel eingehender und genauer dargelegt werden müßte.

Es ist auch nicht gemeint, daß man diese Erkenntnis der *visio immediata* als eines inneren Momentes der Hypostatischen Union nicht auch auf ganz anderem Wege erreichen könnte. Man könnte z. B. zum selben Resultat kommen, wenn man die tiefsinnigen Überlegungen zugrunde legte, die Bernhard Welte im dritten Band des Chalkedonwerkes unter dem Titel „*homoousios hemin*“ angestellt hat, wo er in einer Ontologie des endlichen Geistes die Hypostatische Union als die radikalste (ungeschuldete) Aktualisation dessen aufzeigt, was endlicher Geist überhaupt besagt. Es ist von daher dann leicht zu sehen, daß eine solche Hypostatische Union nicht gedacht werden kann als bloß ontischer Zusammenhang zwischen zwei sachhaft gedachten Wirklichkeiten, sondern als die absolute Vollendung des endlichen Geistes als solchen überhaupt notwendig eine (richtig verstandene) „Bewußtseinschristologie“ impliziert, m. a. W. in einer solchen subjektiven einmaligen Einheit des menschlichen Bewußtseins Jesu mit dem Logos von radikalster Nähe, Einmaligkeit und

Endgültigkeit die Hypostatische Union überhaupt erst in ihrem vollen Wesen gegeben ist. Faßt man das Verhältnis zwischen Hypostatischer Union und *visio immediata* so auf, dann braucht die letztere gar nicht immer in der Tradition oder in der Schrift ausdrücklich bezeugt gewesen zu sein und die kirchliche Lehre über diese Wirklichkeit erhält doch eine Notwendigkeit und Verbindlichkeit, die größer ist, als wenn sie nur mit Hilfe von moralischen Dezenz- und Konvenienzargumenten begründet würde.

Wird aber diese Lehre so abgeleitet, dann ergibt sich auch eine Einsicht dahinein, wie diese Unmittelbarkeit des menschlichen Bewußtseins Jesu zu Gott zu denken ist. Wenn wir von der unmittelbaren Gottesschau Jesu hören, dann stellen wir uns unwillkürlich diese Schau als ein gegenständliches Vorsichhaben der Wesenheit Gottes vor, die wie ein Gegenstand angeblickt wird, dem der Beschauer gegenübersteht, die darum von außen an sein Bewußtsein herantretend dieses Bewußtsein von außen her und darum in allen seinen Dimensionen und Schichten okkupiert. Und wenn wir dieses Vorstellungsschema (natürlich nicht reflex, aber darum um so mehr unseren Begriff von dieser Gottesschau bestimmend) einmal haben, dann geht, ebenso unausdrücklich und ebenso selbstverständlich, der Gedanke dahin weiter, daß diese so gegenständlich von außen sich anbietende und angeschaute göttliche Wesenheit wie ein Buch und ein Spiegel mehr oder weniger selbstverständlich alle sonstigen denkbaren möglichen Erkenntnisinhalte in ihrer distinkten Einzelheit und satzhaft formulierten Aussagbarkeit anbiete und dem Bewußtsein Jesu vorstelle.

Dann aber sind wir bei dem Problem, von dem wir ausgingen: Kann ein solches Bewußtsein das des geschichtlichen Jesus gewesen sein, den wir aus den Evangelien kennen, das Bewußtsein des Fragenden, des Zweifelnden, des Lernenden, des Überraschten, des innerlich Erschütterten, dessen, den eine tödliche Gottverlassenheit überfällt? Aber eben dieses sich wie selbstverständlich aufdrängende Vorstellungsschema der Bewußtseinsunmittelbarkeit Jesu zu Gott ist nicht nur nicht zwingend, sondern ergibt sich als falsch, wenn wir von dem dogmatisch einzig gegebenen Ansatzpunkt für die Erkenntnis der Tatsache dieser bewußtseinsmäßigen Gottunmittelbarkeit ausgehen, den wir überhaupt haben und oben kurz anzudeuten versuchten. Von da aus ergibt sich nämlich, daß diese Gottunmittelbarkeit als eine Grundbefindlichkeit des Geistes Jesu von der substantiellen Wurzel dieser kreatürlichen Geistigkeit her zu denken ist. Denn sie ist ja das einfache, schlichte Beisichsein, das notwendige Zuseh-selbstgekommen-sein eben dieser substantiellen Einheit mit der Person des Logos, dies und sonst nichts. Das aber bedeutet, daß diese unmittelbare Gottesschau, die es wirklich gibt, gar nichts anderes ist, als das

ursprüngliche, ungegenständliche Gottessohnbewußtsein, das einfach schon damit gegeben ist, daß diese Hypostatische Union ist, da dieses Gottessohnbewußtsein nichts ist als die innere onto-logische Gelichtetheit dieser Sohnschaft, ihre mit dem objektiven Tatbestand als sein inneres Moment notwendig gegebene Subjektivität dieser objektiven Sohnschaft. Aber gerade darum ist diese Bewußtheit der Sohnschaft, die deren inneres Moment und die notwendig damit gegebene Unmittelbarkeit zur Person und dem Wesen des Logos ist, nicht als ein gegenständliches Vorsich-haben Gottes zu denken, auf den hin sich die Intentionalität des menschlichen Bewußtseins Jesu als auf das andere — das gegenüberstehende „Objekt“ — beziehen würde. Diese Bewußtheit der Sohnschaft und Gottunmittelbarkeit (diese nicht als eine nur von außen von ihr her gewußte Sache, sondern als eine Gottunmittelbarkeit, die in absoluter Identität die Sache und deren innere Erhelltheit selber ist) ist darum am subjektiven Pol des Bewußtseins Jesu gelegen. Man kann sie sich am besten und von der Sache her am richtigsten so verständlich machen, daß man ihre Eigenart mit der geistig subjektiven Grundbefindlichkeit menschlicher Geistigkeit überhaupt vergleicht. Diese Grundbefindlichkeit eines Menschen, seine Geistigkeit, seine Transzendenz, seine Freiheit, seine Einheit von Wissen und Tat, sein frei getätigtes Selbstverständnis sind nicht erst in ihm bewußt gegeben, wenn er darüber nachdenkt, wenn er darauf reflektiert, darüber Sätze bildet, die verschiedensten Interpretationen dieser Wirklichkeit erwägt. Immer und überall, wo er als Geist ist und handelt, dort also, wo er intentional sich mit den alltäglichsten äußeren Wirklichkeiten beschäftigt, ist dieses sein Vonsichwegblicken auf die äußere Gegenständlichkeit hin getragen von diesem unthematischen, unreflexen, vielleicht gar nie reflektierten Wissen um sich selbst, von einem schlichten Sichselbsthaben, das sich nicht „reflektiert“ oder objektiviert, sondern von sich wegblickend schon immer bei sich ist, eben in der Weise dieser farblos scheinenden Grundbefindlichkeit eines geistigen Seins und des Horizontes, innerhalb dessen alles Umgehen mit den Dingen und Begriffen des Alltags geschieht. Diese unausweichliche, bewußte und gewissermaßen doch nicht gewußte Gelichtetheit für sich selbst, in der Wirklichkeit und ihre Bewußtheit noch ungeschieden eins sind, mag gar nie reflektiert werden, mag begrifflich falsch interpretiert werden, mag (was immer der Fall ist) nur sehr inadäquat und asymptotisch eingeholt werden, sie mag von den verschiedensten möglichen oder unmöglichen Gesichtspunkten, unter den verschiedensten Terminologien und Begriffssystemen interpretiert werden, damit der Mensch sich ausdrücklich thematisch sage, was er schon immer weiß (weiß in jenem unthematischen Gestimmtsein, das der unumgreifbare Grund seines ganzen Wissens, die bleibende Bedingung der

Möglichkeit alles anderen Wissens, deren Gesetz und Richtmaß, deren letzte Form ist), diese alles durchstimmende Grundbefindlichkeit ist da und ist bewußt auch noch in dem Menschen, der erklärt, er habe noch nie etwas davon gemerkt.

Zu dieser innersten, ursprünglichen, alles andere Wissen und Tun tragenden Grundbefindlichkeit gehört bei Jesus nun auch jene Gottunmittelbarkeit, die ein inneres Moment subjektiver Art an der hypostatischen Aufgenommenheit dieser menschlichen Geistigkeit Jesu durch den Logos ist. Und diese bewußte Gottunmittelbarkeit teilt die Eigentümlichkeiten der geistigen Grundbefindlichkeit eines Menschen, zu der sie gehört, weil sie ontisch ein Moment jenes substantiellen Grundes ist, dessen Beisichsein diese Grundbefindlichkeit ist. Diese Gottunmittelbarkeit bewußter Art ist also nicht als gegenständliche Schau zu verstehen, was die ontische und ontologische Radikalität und Unüberbietbarkeit dieser Unmittelbarkeit in keiner Weise aufhebt, so daß diese Unmittelbarkeit eben die ist, die wir bei der *visio immediata* meinen, nur daß von ihr das gegenständliche Gegenüber fernzuhalten ist, das wir im Vorstellungsmodell einer Schau mitzudenken pflegen — wir aber anderseits ruhig und mit Recht in unserem Falle auch von einer Schau sprechen können, wenn wir eben dieses gegenständliche, intentionale Gegenüber aus dem Begriff eliminieren. Die Gottunmittelbarkeit, die zum Wesen einer geistigen Person gehört: als unthematische Gestimmtheit, als alles andere bestimmender unreflex gegebener Horizont, innerhalb dessen sich das ganze geistige Leben dieses Geistes vollzieht, als reflex gar nicht adäquat einholbarer Grund, der alle anderen geistigen Vollzüge trägt, der, weil Grund, als er selber immer mehr und immer ungegenständlicher als alles andere „da ist“, als schweigende Selbstverständlichkeit, die alles ordnet und erklärt und selbst nicht erklärt werden kann, weil der Grund immer das klare Unerklärbare ist. Wollten wir an diesem Punkt noch zu größerer Deutlichkeit und Verständlichkeit kommen, müßte die Lehre von der geistigen, unthematischen und unbegrifflich-ungengegenständlichen Grundbefindlichkeit eines Geistes weiter entwickelt und begründet werden. Dann könnte gesagt werden und besser verstanden werden: eben in dieser Art ist auch die unmittelbare Gegebenheit des Logos durch sich selbst für die menschliche Seele Jesu zu denken. Weil aber diese allgemeinere Aufgabe hier nicht mehr weiter durchgeführt werden kann, darum müssen wir uns hier mit diesen bescheidenen Hinweisen auf ein denkbare Verständnis der Unmittelbarkeit absoluter Art der bewußten Mitgeteiltheit des Logos an die menschliche Geistigkeit des Herrn begnügen¹¹.

¹¹ Wir müssen es uns darum auch versagen, ausdrücklich auf die Kontroverse Galtier-Parente (und damit auf die berühmte Verbesserung der Enzyklika *Sempiternus Rex* von ihrer Veröffentlichung im *Osservatore Romano* bis zu

Es müssen aber aus dieser wenigstens andeutungsweise vorgetragenen Theorie noch einige Folgerungen kurz dargelegt werden, die uns zur Problematik zurückführen, von der wir ausgegangen sind. Wenn wir das eben über die Eigenart der bewußten Gottunmittelbarkeit Jesu und das in der ersten einleitenden Bemerkung Gesagte zusammennehmen, dann können wir sagen: die gottunmittelbare Grundbefindlichkeit ist nicht nur vereinbar mit einer echt menschlichen geistigen Geschichte und Entwicklung des Menschen Jesu, sondern fordert sie darüber hinaus. Sie ist ja selbst so, daß sie nach einer Thematisierung und geistig-begrifflichen Objektivation verlangt, eine solche selbst noch nicht ist und für eine solche in dem aposteriorisch-gegenständlichen Bewußtsein Christi allen Raum frei läßt. So wie ein Mensch trotz seiner immer schon gegebenen Grundbefindlichkeit als Geist, trotz seiner im Grunde seines Daseins gegebenen Gestimmtheit (die mit einer „Stimmung“ nicht das Geringste zu tun hat, wenn dies auch zur Vorsicht noch bemerkt werden soll) erst noch zu sich kommen muß, erst im Lauf einer langen Erfahrung sich zu sagen lernen muß, was er ist und als was er sich in dem Bewußtsein seiner Grundbefindlichkeit auch schon immer eingenommen hat, so wie dieses gegenständlich reflexe Zusichselberkommen dessen, was unthematisch und ungegenständlich sich schon immer bewußt, wenn auch nicht gewußt eingenommen hat, so ist es auch mit dem Sohnesbewußtsein Jesu, mit seiner grundbefindlichen Gottunmittelbarkeit. Sie ist in seiner geistigen Geschichte zu sich selbst, d. h. zu ihrer reflexen Objektivation unterwegs gewesen, weil der Sohn in der Annahme einer Menschenatur auch eine geistig-menschliche Geschichte angenommen hat und eine solche nicht nur und nicht im ersten und letzten die Beschäftigung mit diesem und jenem der äußeren Wirklichkeit, sondern das asymptotische Einholen dessen ist, was und wer man selbst ist und als was und als welchen man sich auch im Grunde des Daseins immer schon besitzt. Es ist also durchaus sinnvoll und kein billiges Kunststück einer paradoxalen Dialektik, wenn man Jesus zugleich eine gottunmittelbare Grundbefindlichkeit absoluter Art von Anfang an zuschreibt und gleichzeitig eine Entwicklung dieses ursprünglichen Selbstbewußtseins absoluter Weggegebenheit der kreatürlichen Geistigkeit an den Logos. Denn diese Entwicklung bezieht sich nicht auf die Begründung der gottunmittelbaren Grundbefindlichkeit, sondern auf die gegenständliche, in menschlichen

der amtlichen Publikation in den AAS 43 [1951] 638) und deren Literatur einzugehen, die sich auf die Einheit und Zweiheit des Ich-Bewußtseins Christi und der bei Galtier gegebenen Theorie bezieht, wie der Mensch Jesu von der Hypostatischen Union weiß. Nur kurz könnte dies gesagt werden: während bei Galtier Jesus von der Hypostatischen Union weiß, weil er die *Visio* hat, hat er bei uns die *Visio*, weil er die Hypostatische Union und als deren inneres Moment die Grundbefindlichkeit der Unmittelbarkeit zu Gott hat.

Begriffen geschehende Thematisierung und Objektivierung dieser Grundbefindlichkeit, und diese Grundbefindlichkeit ist kein ausgemünztes, pluralisatzhaftes Wissen und keine gegenständliche Schau.

Diese beiden Begriffe widersprechen sich darum nicht nur nicht, sie fordern sich gegenseitig aus ihrem eigenen Wesen heraus. Denn eine Grundbefindlichkeit will sich — das ist das Wesen der geistig-personalen Geschichte selbst, ihr ganzer Inhalt — für sich selbst vermitteln, und das ausdrückliche Gewußtsein seiner eigenen Verfaßtheit in einem geistigen Wesen kann sich immer nur verstehen als Auslegung und Artikulierung einer sie selbst immer noch einmal tragenden und von ihr nie überholbaren Grundbefindlichkeit, die die verborgenste und innerste Gelichtetheit einer geistigen Wirklichkeit für sich selbst ist. Es kann also durchaus unbefangen von einer geistigen, ja religiösen Entwicklung Jesu gesprochen werden. Eine solche leugnet diese absolute bewußte Unmittelbarkeit zum Logos nicht, sondern ist von dieser getragen und legt sie aus, objektiviert sie. Eine solche Geschichte der Selbstinterpretation der eigenen Grundbefindlichkeit eines Geistes geschieht selbstverständlich immer in der Begegnung mit der ganzen Weite der eigenen äußeren Geschichte des Sichfindens in einer Umwelt und des Mitseins mit einer Mitwelt. An diesem Material kommt zu sich, was immer schon bei sich war. Es ist darum durchaus legitim, beobachten zu wollen, in welcher vorgegebenen Begrifflichkeit, in welcher eventuell gegebenen, unbefangenen aposteriorisch geschichtlich zu erhebenden Entwicklung dieses thematisierende Zusichselberkommen der gottmenschlichen Grundbefindlichkeit, der Gottunmittelbarkeit und Sohnschaft Jesu von Anfang an sich ereignet hat, welche Begriffe, die dem geschichtlichen Jesus aus seiner religiösen Umwelt vorgegeben waren, er verwendet hat, um langsam zu sagen, was er im Grunde seines Daseins immer schon von sich wußte. Eine solche Geschichte seiner Selbstaussage braucht wenigstens grundsätzlich gar nicht nur als Geschichte seiner pädagogischen Anpassung interpretiert zu werden, sondern darf ruhig auch als Geschichte seiner Selbstinterpretation für ihn selbst gelesen werden. Denn diese besagt ja nicht, daß Jesus „auf etwas kommt“, was er schlechterdings bisher nicht wußte, sondern daß er immer mehr ergreift, was er schon immer ist und im Grunde schon weiß. Ob man über diese Geschichte im einzelnen etwas sagen kann und wie sie verlaufen ist, das festzustellen ist die Aufgabe nicht einer (in dieser Frage gewissermaßen apriorischen) Dogmatik, sondern der aposteriorischen Leben-Jesu-Forschung. Wenn sie richtig vorgeht, wird sie mindestens in ihrem aposteriorisch erhobenen Material nichts finden, was gegen eine solche ursprüngliche Grundbefindlichkeit einer absoluten Gottunmittelbarkeit spricht, sie wird vielleicht überdies auch geschichtlich zu der Erkenntnis kommen, daß die Einheit dieser Ge-

schichte des Selbstbewußtseins Jesu, ihre innere Ungebrochenheit, Klarheit und Unerschütterlichkeit auch dann nur von dieser Grundbefindlichkeit her genügend erklärt werden kann, wenn historisch die Einzelheiten des begrifflichen Materials, des allgemeinen Hintergrundes dieses Selbstbewußtseins aus der religiösen Umwelt Jesu im weitesten Ausmaß hergeleitet werden können oder könnten.

An das eben Gesagte mag sich noch eine Bemerkung über das „eingegossene Wissen“ Christi anschließen. Gutwenger hat zu zeigen versucht, daß kein zwingender theologischer Grund für die Annahme eines solchen Wissens neben der unmittelbaren Gottesschau und dem erworbenen Wissen besteht. Man wird also die Qualifikation eines solchen Wissens z. B. durch Ott als *sententia certa* auch ablehnen dürfen. Soviel ich sehe, haben die theologischen Besprechungen der Arbeit Gutwengers seine Meinung an diesem Punkt nicht beanstandet. Wenn man von der Gottunmittelbarkeit subjektiver Art als einer letzten Grundbefindlichkeit des Bewußtseins Jesu ausgeht und diese so auffaßt, daß sie sich in einer geschichtlichen Entwicklung von ihrem eigenen Wesen her in ein gegenständliches Wissen umzusetzen sucht, so kann man in diesem Umstand den sachlichen Inhalt dessen erblicken, was die Lehre von einem (wenigstens habituellen) eingegossenen Wissen Jesu meint, und also die ganze Frage eigentlich auf sich beruhen lassen. Denn man muß sich die Eingegossenheit dieses Wissens ja nicht notwendig als eine ungeheure Zahl einzelner „*species infusae*“ denken, sondern als einen apriorischen Grund eines sich in der Begegnung mit der Wirklichkeit der Erfahrung entfaltenden Wissens.

Wenn jemand gegen diese eben skizzierte Theorie einwendete, sie behaupte zwar eine Gottunmittelbarkeit des Selbstbewußtseins Jesu radikaler Art von Anfang an, lehre aber doch mindestens in der Dimension der begrifflichen Reflektiertheit und Vergegenständlichung dieser ursprünglichen Grundbefindlichkeit eine eigentliche Geschichte, Entwicklung und diese impliziere notwendig Stadien, in denen bestimmte Vergegenständlichungen und Ausformungen und Vermitteltheiten dieser Grundbefindlichkeit noch nicht gegeben waren, also in diesem Sinn und in dieser Dimension ein Nichtwissen gegeben war — dann ist ein so geartetes anfängliches Nichtwissen zuzugeben, aber radikal zu bestreiten, daß ein solches im Blick auf lehramtliche Erklärungen der Kirche oder auf eine theologisch verbindliche Tradition nicht angenommen werden dürfe. Und es ist zu sagen, daß eine solche Geschichtlichkeit, also ein Kommen von Anfängen her, in denen noch nicht immer schon gegeben war, was eben, weil geschichtlich, erst werden sollte, notwendigerweise von Jesus auszusagen ist, soll die Lehre von der wahren, echten, uns gleichwesentlichen Menschheit des Sohnes nicht zu einem Mythologem eines in menschlichen

Schein verkleideten Gottes depraviert werden. Die kirchlichen Lehräußerungen gebieten uns, an der unmittelbaren Schau des Logos durch die menschliche Seele Jesu festzuhalten. Sie geben uns aber keine theologische Anweisung, welchen genaueren Begriff dieser Gottesschau wir festhalten müssen. Man kann mit vollem Recht sagen, daß in dieser unthematischen globalen Grundbefindlichkeit der Sohnschaft und Unmittelbarkeit zum Logos alles unthematisch mitgewußt ist, was eben zur Sendung und soteriologischen Aufgabe des Herrn gehört¹² und wird somit auch den randhaften beiläufigen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes¹³, die in diese Richtung weisen, ganz gerecht, ohne daß man darum auch schon ein dauerndes, reflexes und satzhafte ausgemünztes Wissen nach Art einer Enzyklopädie oder einer ungeheueren Universalgeschichte aktueller Art in Jesus annehmen müßte. Hier ist wirklich zu sehen, was in unserer zweiten einleitenden Vorbemerkung gesagt wurde: nicht jedwedes Wissen jedweder Art ist in jedem Augenblick der Geschichte des Daseins besser als ein Nichtwissen. Die Freiheit im Raum der Entscheidung, der offen ist, ist nun aber eben besser als die Erfülltheit dieses Freiheitsraumes durch ein Wissen, das diese Freiheit ersticken würde. Man kann diese Überlegungen nicht dadurch zurückweisen, daß man sagt, sie müsse dann auch für die behauptete gottunmittelbare Grundbefindlichkeit gelten und sei darum, da sie hier nicht geltend gemacht werden kann, überhaupt falsch. Die Grundbefindlichkeit nämlich ist gerade jenes Wissen, das den Freiheitsraum eröffnet, nicht verstellt, denn diese Transzendenz auf Gottes Unendlichkeit (gleichgültig wie sie näherhin zu denken ist, sei es so wie bei uns, sei es so wie bei Christus) ist gerade in ihrer Unendlichkeit die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit; die transzendente Antizipation aller möglichen Gegenstände der Freiheit ist deren Grund, während die gegenständliche, vereinzelnde Perzeption aller dieser Gegenstände in ihrer Vereinzelung bis ins letzte das Ende der Freiheit wäre. Von da aus darf vielleicht zum Schluß noch angemerkt werden, daß auch von hierher das eschatologische Bewußtsein Jesu seine

¹² Wir meinen, daß man so der Erklärung von D 2184 gerecht wird. Denn man wird nicht sagen können, daß dieser Text befiehlt zu meinen, Jesus habe in derselben Weise alles gewußt, was Gott durch die *scientia visionis* gewußt hat. So etwas ist völlig undenkbar und schon ausgeschlossen, weil dies schon von der Unmöglichkeit einer *comprehensio* Gottes durch die menschliche Seele Christi ausgeschlossen ist (S.th. III q. 10 a. 1), da die *comprehensio* und Nicht-*comprehensio* Gottes auch von Bedeutung für Art und Tiefe der Erkenntnis der übrigen möglichen Gegenstände ist. Ist aber der Unterschied der Art einmal deutlich, dann ist auch klar, daß D 2184 mit Vorsicht und Zurückhaltung zu interpretieren ist.

¹³ Vgl. z. B. D 2289. Man bedenke immer: das Gegebensein einer geliebten Person im Bewußtsein kann in den verschiedensten Weisen gedacht werden.

genauere Klärung und Deutung erhalten kann¹⁴. Es ist nicht die antizipierte Vorwegnahme der Eschata, sondern deren Entwurf aus dem Wissen in Grundbefindlichkeit von seiner Sohnschaft und Gottunmittelbarkeit. Er weiß diese Eschata und er weiß sie insoweit, weil, indem und in der Art er sich als Sohn und seine Unmittelbarkeit zu Gott weiß: in dieser Unmittelbarkeit absolut, in der gegenständlichen Vermittlung seiner Grundbefindlichkeit in der Weise und in dem Maße, als diese geschichtliche und aposteriorisch bedingte Vermittlung in dieser Frage tragen kann.

Es sei die ganze Überlegung mit der Formulierung einer Art These beschlossen:

Dem Dogmatiker und auch dem Exegeten ist es nicht erlaubt, die verbindliche, wenn auch nicht definierte Lehre des kirchlichen Lehramtes über die unmittelbare Schau Gottes durch die menschliche Seele Jesu während seines irdischen Lebens in Zweifel zu ziehen. Damit ist aber zunächst nicht gesagt, daß der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget diese theologische Lehre positiv einkalkulieren müsse oder könne. Man darf überdies positiv der Meinung sein, daß eine theologisch richtige Interpretation dieser unmittelbaren Gottesschau, die diese nicht als eine äußere Zutat zur Hypostatischen Union, sondern als deren inneres und unaufgebbares Moment in ihr selbst begreift, weil man die Hypostatische Union selbst nicht nur ontisch, sondern ontologisch zu verstehen notwendig gehalten ist, diese Gottesschau als eine so ursprüngliche und ungegenständliche, unthematische radikale Grundbefindlichkeit der kreatürlichen Geistigkeit Jesu begreifen kann, daß mit ihr eine echte menschliche Erfahrung, eine mit der Menschennatur angenommene geschichtliche Bedingtheit und eine echte geistige und religiöse Entwicklung als objektivierende Thematisierung dieser ursprünglichen, immer gegebenen Gottunmittelbarkeit in der Begegnung mit der geistigen und religiösen Umwelt und in der Erfahrung des eigenen Daseins durchaus vereinbar ist.

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV 401—428.

Die Lehre des hl. Thomas von der Einzigkeit der substantiellen Form und ihr Verhältnis zur Anthropologie der Gegenwart

Von Dozent Dr. Johannes Nosbüsch, Landau

1. Begriffliche Vorklärungen

Die These von der Einzigkeit der substantiellen Form im Menschen ist eine fundamental anthropologische Aussage. Sie wurde in der späteren scholastischen Tradition zwar immer als Lehrstück des heiligen Thomas angeführt, ist aber für die neuere Anthropologie (und insbesondere auch für die Pädagogik) noch so gut wie nicht ausgewertet. Erst in den letzten Jahrzehnten zeichnen sich von einer ganz anderen Richtung, der Biologie her, ähnliche Horizonte wie bei Thomas ab, ohne daß aber diese Annäherung bisher bemerkt worden wäre. Mit Recht darf daher versucht werden, die Lehre des heiligen Thomas wieder in das anthropologische Blickfeld zu rücken und sie zugleich auf ihre Gegenwartsbedeutung hin zu untersuchen.

Zuvor muß aber bedacht werden, daß weder der Begriff der Substanz noch der Begriff der Form genuin anthropologische Begriffe sind, sondern Begriffe der allgemeinen Ontologie. Demgemäß muß zuerst kurz gefragt werden, was diese beiden Begriffe im allgemein ontologischen Sinne bedeuten.

Der Gegenbegriff zum Substanzbegriff ist der Begriff des Akzidens. Thomas definiert beide Begriffe wie folgt: „Substanz ist ein Ding, dessen Natur es gebührt, nicht in einem anderen zu sein; Akzidens ist ein Ding, dessen Natur es gebührt, in einem anderen zu sein“¹. Damit wird der gesamte Bereich dessen, was ist, unterschieden in solches, das ein Sein in sich selbst hat, das im Wandel der äußeren Erscheinungsformen bestehen bleibt: gleichsam „darunter- steht“ (*substat*), und solches, das nicht ein Sein in sich selbst hat, sondern wesensmäßig nur an anderem existieren kann: zum Sein eines anderen bloß „hinzufällt“ (*accidit*). Das Bemerkenswerte an dieser Unterscheidung ist die Überzeugung des heiligen Thomas (und nicht nur seine, sondern der gesamten klassischen Philosophie des Abendlandes), daß es tatsächlich „feste, selbständige Träger“ gibt, „Subjekte der Handlungen, Tätigkeiten, Veränderungen, die wir an der uns umgebenden Welt wahrnehmen“, und daß vor allem auch in uns selbst „ein festes, dauerndes Prinzip existiert, das Grund und Wurzel

¹ Quodl. IX, 5.

aller Phänomene unseres geistigen und körperlichen Lebens ist, die Seelensubstanz“².

Der Gegenbegriff zur Form ist der Begriff der Materie. Zunächst soll mit diesen beiden Begriffen nichts weiter ausgesagt sein, als daß wir an allem, was wir an irdischem Sein gewahren, zweierlei feststellen können: das Gestaltet- und Geformtsein selbst und das, dem Form und Gestalt zuteil geworden sind. Alles, was uns im Umkreis der Erfahrung entgegentritt, hat eine bestimmte Struktur, eine bestimmte innere und äußere Gestalt; etwas Formloses, d. h. Chaotisches gibt es nicht. Davon muß aber unterschieden werden, „woraus ein Ding zu dem geworden ist, als was es existiert“³, was die Form in sich aufgenommen hat und worin die Form ausgeprägt ist. Eben dieses „Substrat“ ist die Materie. Die Materie ist somit das der Form Harrende und immer weiter Formbare. Implizit ist damit eine Art Seinspriorität der Form ausgesprochen, auf Grund deren Thomas dann erklären kann: „Alles ist das, was es ist, durch seine Form“⁴. Oder noch prinzipieller: „Die Form verleiht dem Ding das Wirklichsein“⁵. Damit ist gemeint, daß die Materie von sich aus passiv ist, bloße Möglichkeit, und unfähig, von sich aus ins Sein zu treten. Sie wird wirklich, indem sie die Materie eines bestimmten Dinges wird, und das geschieht dadurch, daß eine bestimmte Form in sie eingeht und sie aktuiert.

Von hier aus ist nun verhältnismäßig leicht einzusehen, was mit „substantieller“ Form gemeint ist. (Gerade sie muß uns ja in diesem Zusammenhang interessieren). Ihr Gegenstück ist die „akzidentelle“ Form, und Thomas unterscheidet beide wie folgt: Die substantielle Form bewirkt „das Sein schlechthin (*facit esse simpliciter*) und ihr Untergrund ist ein nur in Möglichkeit Seiendes. Die akzidentelle Form jedoch bewirkt das Sein nicht schlechthin, sondern ein so beschaffenes oder so großes oder auf irgendeine Weise sich verhaltendes Sein. Ihr Untergrund ist nämlich ein in Wirklichkeit Seiendes“⁶. Die substantielle Form ist also die Form, die mit der durch sie aktuierten Materie zur Substanz eines Dinges zusammenwächst. Handelt es sich etwa um einen Tisch, dann ist die substantielle Form jenes Gestaltungsprinzip, das den Tisch zum Tisch und nicht zum Schrank oder zum Stuhl macht, während die akzidentelle Form ihn zu einem runden oder eckigen, großen oder kleinen, Holz- oder Eisentisch usw. macht. Grundlegend ist die substantielle Form, denn

² Martin Grabmann: Thomas v. Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt, eine Einführung, 8. Aufl., München 1949, S. 87.

³ Ludwig Schütz: Thomas-Lexikon, Paderborn 1881, S. 203.

⁴ S. th. I, 5, 5.

⁵ S. th. I, 76, 7.

⁶ S. th. I, 77, 6.

die akzidentellen Bestimmtheiten können zu dieser jeweils erst hinzutreten. Die substantielle Form setzt ein Seiendes allererst ins Sein, wohingegen die akzidentelle Form nähere, zufällige Bestimmungen verleiht.

2. Die Gegenthese: der Mensch als Träger mehrerer substantieller Formen

Die entscheidende Frage besteht nun darin, wie es im Menschen um die substantielle Form bestellt sei.

Daß der Mensch Substanz ist und nicht Akzidens, daß er Akzidentien „hat“, aber nicht Akzidens „ist“, daran wurde seit Sokrates in der antiken und mittelalterlichen Philosophie kaum gezweifelt. Und auch daß er als Substanz aus zwei Prinzipien: Form empfangender Materie und formendem Geist aufgebaut ist, wird nachhaltig und radikal erst in der Neuzeit bestritten. Verglichen mit solchen Extremlösungen geht es im 13. Jahrhundert um eine viel subtilere Frage. Es steht nicht zur Diskussion, ob es im Menschen nur oder überhaupt ein geistiges Prinzip gebe, sondern ob es in ihm mehrere oder nur eine einzige substantielle Form gebe.

Darin liegt schon ausgesprochen, daß die substantielle Form im Menschen es irgendwie mit dem, was wir Geist oder Seele nennen, zu tun hat. Entsprechend ist dann der Leib des Materie-Prinzip. Überhaupt ist die Form im Unterschied zur Materie das geistige Prinzip, das u. a. auch die Erkennbarkeit des Seienden gewährleistet. Beim Menschen muß sich das natürlich außerordentlich steigern, da er ja nicht nur erkennbar ist, sondern selbst erkennt. Eben darin liegt aber auch die besondere Schwierigkeit.

Es fragt sich nämlich, ob die menschliche Seele, die kraft ihrer Geistigkeit in ein höheres Reich hineinragt, die ein Hauch Gottes ist und unsterblich, so unmittelbar die Form des Leibes sein kann wie die Tischhaftigkeit die Form des Holzes, das zum Tisch verarbeitet wurde. Ist doch, wie es scheint, ein schärferer Gegensatz wie der zwischen Leib und Seele kaum denkbar. Der Leib kettet den Menschen an das Irdische und Vergängliche, während die Seele ihn einer Sphäre des Lichtes und der Ewigkeit zugehören läßt. Ist es da nicht geradezu ein Erfordernis, zwischen dem Leib als der Materie und der unsterblichen Geistseele vermittelnde Übergangsglieder anzunehmen?

Ein Blick auf die Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie zeigt, wie weitgehend, bis auf Thomas, diese Frage bejaht wurde⁷.

⁷ Vgl. zum folgenden: Gallus M. Manser: Das Wesen des Thomismus, 3. Aufl. Freiburg/Schw. 1949, S. 140—231.

Man stützte sich dabei auf ein zutiefst platonisches Denkelement, demgemäß der Leib, wie Platon es ausdrückt, der „Kerker“, ja geradezu das „Grab“ der Seele ist. Daher die Forderung, „mit dem Körper nur soweit in Verbindung zu treten, als es unbedingt notwendig ist, und uns von ihm und seiner Natur nicht durchdringen zu lassen, sondern uns davon reinzuhalten, bis der Gott uns völlig davon erlösen wird“⁸. In den gleichen Zusammenhang gehört auch jene Seelendreiheit von Geistseele (λογιστικόν), Mutseele (θυμοειδές) und Begierdeseele (ἐπιθυμητικόν), die Platon in seiner Staatslehre entwickelt und im Phaidros so anschaulich als geflügeltes Wagengespann mit seinem Lenker darstellt. Selbst wenn Platon nicht an drei gesonderte Seelen denken sollte — im Timaios hören wir sogar von einer Lokalisation an drei verschiedenen Körperstellen —, so ist doch soviel unverkennbar, daß das eigentlich Geistige der Seele durch die Zwischenglieder des Muthaften und Begierlichen vom Leibe weitgehend abgesondert wird. Die Geistseele soll dem Körper gegenüber möglichst frei und selbständig sein; sie allein soll es auch sein, der einstmals ewiges Leben zuteil wird. Der Leib ist von Natur aus schlecht, geradezu ein „μὴ ὄν“, das eigentlich nur zufällig und wie zur Strafe zum Menschen dazugehört.

Auf dem Wege über den Neuplatonismus und durch die Vermittlung Augustins sind diese Gedanken in breitem Strome in das Mittelalter eingedrungen. Dabei kam es zu mannigfachen Abwandlungen und Weiterbildungen. Für Thomas stellte sich die Problemlage im wesentlichen so dar, daß er sich zunächst einer verhältnismäßig kleinen Gruppe von Denkern gegenüber sah, die unter Berufung auf Platon eine ausgesprochene Dreiheit von Seelen im Menschen annahmen⁹. Ob sie damit Platon selbst gerecht wurden, können wir hier dahingestellt sein lassen. Jedenfalls kann bei einer Seelendreiheit, wenn überhaupt, so nur im uneigentlichen Sinne von der Geistseele als substantieller Form des Leibes die Rede sein, die Seele ist, wie Thomas es ausdrückt, mit dem Leibe lediglich als „Beweger“ verbunden¹⁰. Das führte zur Ausbildung einer Art Vermittlungstheorie, unter der sich nun nahezu alle anderen Theologen jener Zeit zusammenfanden. Leib und Seele sollen durchaus eine substantielle Einheit bilden, allein innerhalb dieser Vereinigung soll es gleichwohl eine Mehrheit von substantiellen Formen geben. Die einzelnen Formen bauen sich stufenförmig übereinander auf, wobei sich die höhere die jeweils niedere Form unterordnet, indem sie deren

⁸ Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, 1. Band, 3. Aufl. Freiburg/Br. 1957, S. 101.

⁹ Manser (a. a. O. 159) nennt Robert Kilwardby, Roger Bacon und Petrus Johannis Olivi.

¹⁰ Z. B. S. th. I, 76, 3.

Sein durch ihr Sein vervollkommnet¹¹. Mindestens wurde neben der Geistseele noch eine eigene *forma corporeitatis* angenommen, die als substantielle Form der Körperlichkeit dem Leib das Körpersein verleiht. Abgeschwächt kehrt damit der Platonismus wieder, wobei es auch hier noch rätselhaft bleibt, wie trotz der zwei oder drei substantiellen Formen gleichwohl die substantielle Einheit des Menschen gewahrt bleiben soll. Auf diesen Punkt wird Thomas mit allem Nachdruck den Finger legen.

3. Die Einzigkeit der substantiellen Form

Wir beschränken uns bei der Darlegung des thomistischen Standpunktes auf den Argumentationszusammenhang der Summa Theologica und wollen auch da noch einmal eine Auswahl treffen. Wenn damit die Basis der Beweisführung auch etwas eingengt wird, so ist sie doch noch breit genug, um sofort erkennen zu lassen, daß die vorhin gekennzeichnete Problemlage tatsächlich die Problemlage des 13. Jahrhunderts gewesen ist. Thomas legt sich nämlich ausdrücklich die beiden Fragen vor, ob „es außer der Verstandesseele im Menschen noch andere der Wesenheit nach verschiedene Seelen gebe“¹² und ob „im Menschen noch eine andere Form außer der Verstandesseele“ sei¹³. Die erste Frage bezieht sich auf die Dreiseelenlehre der Platoniker, die zweite auf den abgeschwächten Platonismus fast aller übrigen Theologen seiner Zeit.

Der Nerv der Beweisführung dürfte gleich im Eingangsartikel der quaestio 76 liegen, wo Thomas den Nachweis führt, daß „das intellektuelle Prinzip als Form mit dem Körper vereint“ ist¹⁴. „Man muß notwendig sagen: Der Verstand, der der Urgrund der Verstehtätigkeit ist, ist die Form des menschlichen Körpers. Denn das, wodurch etwas zuerst tätig ist, ist Form dessen, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird . . . Nun ist aber das erste, wodurch der Leib lebt, die Seele. Und weil sich das Leben auf den verschiedenen Stufen der Lebewesen durch verschiedene Tätigkeiten kundtut, ist das, wodurch wir zuerst jede einzelne dieser Lebenstätigkeiten ausführen, die Seele. Denn die Seele ist das erste, wodurch wir uns nähren, sinnlich wahrnehmen, uns räumlich bewegen, und ebenso das erste, wodurch wir verstehen (oder denken)“. Ist es doch ein und derselbe Mensch, „der von sich erkennt, daß er sowohl denkt

¹¹ Nach Manser (a. a. O. 217) war sogar Albert d. Gr. Anhänger der *forma corporeitatis*. Vgl. auch: Deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, herausgegeben vom katholischen Akademikerverband, 6. Band, Salzburg-Leipzig 1937, S. 494 f.

¹² S. th. I, 76, 3.

¹³ S. th. I, 76, 4.

¹⁴ S. th. I, 76, 1.

als auch sinnlich wahrnimmt. Letzteres aber geschieht nicht ohne den Körper¹⁵. Also muß die Geistseele substantielle Form des Leibes sein.

Von dieser Grundlage aus geht Thomas nun an die beiden eigentlichen Fragen, die Frage der Seelenmehrheit und die Frage der Formenmehrheit heran. Die erste Frage lautet so: Ist es denkbar, daß, wenn die Verstandesseele (= Geistseele) Form des Leibes ist, es im Menschen außer der Verstandesseele „noch andere der Wesenheit nach verschiedene Seelen“ gibt?¹⁶ Dem widerspricht die evidente Tatsache der Einheit des Menschen¹⁷. Thomas schreibt: „Wenn man . . . annimmt, daß die Seele als Form mit dem Leibe vereint ist, erscheint es ganz und gar unmöglich, daß mehrere dem Wesen nach verschiedene Seelen in einem Leibe sind . . . Ein Lebewesen, das mehrere Seelen hätte, wäre nicht schlechthin eines, es sei denn durch eine Form, durch die das Ding das Sein hat: von demselben nämlich hat ein Ding das Sein und seine Einheit . . . Hätte also der Mensch von einer anderen Form, daß er Lebewesen ist, etwa von einer ernährenden Seele, und von einer anderen Form, daß er Sinnenwesen ist, nämlich von einer sinnlichen Seele, und von einer dritten, daß er Mensch ist, nämlich von einer vernünftigen Seele, so wäre die Folge, daß der Mensch nicht schlechthin eines wäre“¹⁸. Nun aber ist er schlechthin eines (vgl. oben: Es ist „derselbe Mensch . . ., der von sich erkennt, daß er sowohl denkt, als auch sinnlich wahrnimmt . . .“), folglich kann es außer der Verstandesseele nicht noch andere der Wesenheit nach verschiedene Seelen im Menschen geben.

Wenn man genau hinsieht, zeigt sich, daß mit der Ablehnung der Seelenmehrheit implizit auch schon die Mehrheit der substantiellen Formen abgelehnt ist. Gleichwohl führt Thomas auch hier noch einen eigenen Beweis, der auf das Wesen der substantiellen Form rekurriert und wiederum von der zuerst bewiesenen These, daß die Geistseele tatsächlich substantielle Form des Leibes ist, ausgeht. „Ist . . . die Verstandesseele mit dem Leib als substantielle Form vereint, wie wir bereits oben (Art. 1) gesagt haben, so ist es unmöglich, daß noch eine andere substantielle Form außer ihr im Menschen angetroffen wird“¹⁹.

Das Wesen der substantiellen Form liegt, wie sich gezeigt hat, darin, daß sie das Sein schlechthin gibt. „Deshalb sagt man, durch ihr Hinzutreten entstehe etwas schlechthin, und bei ihrem Weggang, es zerfalle schlechthin . . . Wenn es also so wäre, daß außer der Verstandesseele im

¹⁵ S. th. I, 76, 1.

¹⁶ S. th. I, 76, 3.

¹⁷ Ich greife damit nur den ersten der von Thomas in diesem Zusammenhang angeführten drei Beweisgänge heraus.

¹⁸ S. th. I, 76, 3.

¹⁹ S. th. I, 76, 4.

Stoff irgendeine andere substantielle Form vorhanden wäre, durch die der Untergrund der Seele²⁰ ein in Wirklichkeit Seiendes wäre, so würde folgen, daß die Seele nicht das Sein schlechthin gäbe. Sie wäre folglich nicht die substantielle Form²¹. Nun aber ist sie die substantielle Form, folglich ist sie auch die einzige substantielle Form. Und in der Tat findet „durch das Kommen der Seele eine Erzeugung schlechthin“ und „durch ihren Weggang ein Zerfall schlechthin statt“ und nicht „nur in gewisser Hinsicht“²². „Beim Hinscheiden der Seele wird der Leib aufgelöst“²³, was nicht der Fall sein dürfte, wenn es außer der Geistseele etwa noch eine eigene *forma corporeitatis* gäbe.

Nach alledem kann Thomas als wesentlichen Ertrag feststellen: Es „muß gesagt werden: es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele. Und wie sie der Kraft nach die Sinnen- und die Nährseele enthält, so enthält sie der Kraft nach alle niederen Formen und bewirkt selbst allein, was immer die unvollkommeneren Formen in anderen Wesen bewirken. — Dasselbe ist zu sagen von der Sinnenseele bei den Tieren und von der Nährseele bei den Pflanzen und überhaupt von allen vollkommeneren Formen den unvollkommeneren gegenüber“²⁴.

Damit liegt das, was Thomas meint, offen zutage. Alle Argumente, die die Seele möglichst vom Leibe absondern wollen und sie nur durch Zwischenglieder mit ihm verbunden sein lassen, sind in sich haltlos. Gewiß ragt der Mensch kraft seiner Geistseele in eine höhere Welt hinein, aber das heißt nicht, daß es mehrere substantielle Formen in ihm gäbe. Es gibt nur eine substantielle Form in ihm, und das ist die Geistseele. Gegenüber den Auffassungen des Platonismus wird damit das Verhältnis von Leib und Seele auf eine ganz neue Grundlage gestellt, und es ist unschwer nachzuweisen, daß sich daraus Konsequenzen ergeben, die auch für die heutige Anthropologie noch von ungeschmälter Bedeutung sind.

4. Die Lehre des heiligen Thomas und die heutige Anthropologie

Mit dem Beginn der Neuzeit wurde die Formenmetaphysik der Antike und des Mittelalters ein Gegenstand scharfer Kritik. Die Betrachtung konzentrierte sich nun stärker als je zuvor auf die Natur, und da fiel, wie Nicolai Hartmann bemerkt, „natürlich deren Prozeßcharakter auf.

²⁰ Lateinischer Text: „*subjectum animae*“.

²¹ S. th. I, 76, 4.

²² S. th. I, 76, 4.

²³ S. c. G. II, 58.

²⁴ S. th. I, 76, 4.

Der überkommene Formbegriff aber... war rein statisch. Was sollte man nun mit diesen statischen Formen anfangen, wenn es sich darum handelte, die in der ganzen Natur grundlegende Bewegung, den Prozeß, zu erklären und darzustellen²⁵?

Kritik war hier mitunter sicherlich berechtigt. Aber ob diese Kritik dahin führen mußte, die substantiellen Formen überhaupt aufzugeben, ist eine andere Frage, über die man sehr geteilter Meinung sein kann. Jedenfalls dürfte es, was die Anthropologie betrifft, heute im wesentlichen noch um die gleichen Grundprobleme gehen wie ehemals bei der Frage der substantiellen Form. Das ist gewiß zunächst nur eine These, die sich uns aber im folgenden auf mannigfache Weise bestätigen wird. Dabei wird sich am Rande dann auch das weitere zeigen, daß die Formenmetaphysik gar nicht so „metaphysisch“ gewesen ist, wie man es ihr immer wieder vorgeworfen hat. Es darf also sehr mit Recht gefragt werden, ob und inwieweit die moderne Anthropologie noch zu einem ähnlich geschlossenen Gesamtbild vom Menschen gelangt, wie es Thomas gerade mit seiner Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form erreicht hat. Als Beispiele moderner Anthropologie greifen wir die Anthropologien Max Schelers, Nicolai Hartmanns, Arnold Gehlens und Adolf Portmanns heraus, wobei wir am besten in der Weise vorgehen, daß wir uns jeweils die entscheidenden anthropologischen Konsequenzen vergegenwärtigen, die in der These von der Einzigkeit der substantiellen Form enthalten sind.

a) Geist und Leib als echte Wesenseinheit

Die erste Konsequenz betrifft die Einheit des Menschen. Wir sahen schon, daß für die Vertreter einer *pluralitas formarum* der Mensch immer ein gewisses Nebeneinander oder Übereinander von Aufbauelementen bleiben muß, das es zu keiner echten Wesenseinheit kommen läßt. Die jeweils niedrigere substantielle Form konstituiert schon für sich ein selbständig Seiendes, das auf eine Formung höherer Art gar nicht mehr angewiesen ist. Tritt eine solche höhere Form hinzu, dann wird sie dem bereits Bestehenden lediglich „angefügt“, sie ist nicht eigentlich integrierendes Moment des Ganzen. Dadurch wird dann das anthropologische Einheitspostulat, das Thomas als unumstößliches Kriterium herausstellt, entscheidend verfehlt. Genau umgekehrte Verhältnisse ergeben sich, wenn es im Menschen nur eine substantielle Form gibt und wenn diese substantielle Form die Geistseele ist. Denn dann ist der Leib ja gerade nicht schon etwas in sich, das kraft der eigenen *forma corporeitatis* auch

²⁵ Nicolai Hartmann: Einführung in die Philosophie, 5. Aufl., S. 21.

ohne die Geistseele schon einen gewissen Bestand hätte, vielmehr tritt der Leib erst durch die Geistseele überhaupt ins Sein. Der Leib ist dann das, was er ist, nur auf Grund der Geistseele.

Hier liegt der erste Punkt, an dem die Lehre des heiligen Thomas auch und gerade für die moderne Anthropologie zum Prüfstein wird. Charakteristisch dafür sind vor allem die Anthropologien Max Schelers und Nicolai Hartmanns. Nach Scheler (1874—1928) ist der Mensch zunächst durch den sog. „Gefühlsdrang“ konstituiert, eine Art Lebenskraft, die der Mensch mit allen anderen Lebewesen gemeinsam hat. Dieser Gefühlsdrang ist der „Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alles treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert“²⁶. Vom Gefühlsdrang her gesehen unterscheiden sich Pflanze, Tier und Mensch nur durch jeweils verschiedene Grade von Innerlichkeit und, in Wechselbeziehung dazu, von Ausdruckskraft²⁷. Freilich hat es mit diesem bloß graduellen Unterschied nicht sein Bewenden, denn der Mensch hat als zweites Prinzip den Geist, kraft dessen er sich vom Pflanzen- und Tierreich dann auch echt wesensmäßig unterscheidet. Aber das kann nicht verhindern, daß der Geist zum vitalen Bereich gewissermaßen nur „hinzutritt“. Denn wenn Pflanze und Tier durchaus ohne Geist, allein auf Grund des Gefühlsdranges existieren, dann muß auch der Mensch schon als Vitalwesen existenzfähig sein. Denn es ist ja der gleiche Gefühlsdrang, der in ihm wirksam ist, ja dieser Gefühlsdrang ist in ihm sogar noch viel höher entwickelt als in Pflanze und Tier. Damit erlangt dann der Leib gegenüber dem Geist eine weitgehende Eigenständigkeit, die jedes innere Aufeinanderhingeordnetsein unmöglich macht. Scheler geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er erklärt, daß der Geist „ein allem und jedem Leben, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip ist“²⁸. Damit zerbricht die Einheit des Menschen dann vollends; es geht durch den Menschen eine scharfe Zäsur hindurch, die ihn förmlich in zwei entgegengesetzte Hälften aufspaltet.

Ganz ähnlich steht es auch um die sog. „Schichtenanthropologie“ Nicolai Hartmanns (1882—1950). Zwar mildert Hartmann die Entgegensetzung zwischen Geist und Leib in ein bloßes „Indifferenzverhältnis“ ab, aber das ändert im Grunde nicht viel. Der Mensch baut sich aus den vier Grundschichten des Anorganischen, Organischen, Seelischen und Geistigen auf, wobei die höheren Schichten zu ihrer Existenz zwar der niederen bedürfen, aber der niederen nicht die höheren. „Die Kategorien einer niederen Schicht sind zwar das Seinsfundament der höheren, bestehen

²⁶ Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949, S. 14.

²⁷ Ebd. 17.

²⁸ Ebd. 38 f.

aber gegen diese ‚indifferent‘. Sie lassen Überformung und Überbauung wohl zu, fordern sie aber nicht. Die höhere Seinsschicht kann ohne die niedere nicht bestehen, wohl aber diese ohne jene²⁹. Auch hier könnte also das Leibliche durchaus ohne den Geist bestehen, die Schicht des Geistigen „sitzt“ den unteren Schichten lediglich „auf“³⁰. Hartmann erklärt denn auch wörtlich, daß „das Bewußtsein . . . in der Frühzeit des Menschengeschlechts im Verlauf ganzer Erdperioden ohne den Luxus des Geistes bestanden“ hat³¹. Hier kehrt das anthropologische Einheitsproblem voll und ganz wieder. Dabei ist sogar das Grundschema das gleiche geblieben, denn auch hier geht es um eine Art Stufengliederung des menschlichen Bauplanes. Thomas würde also gegenüber Scheler und Hartmann das gleiche zu bedenken geben, was er gegen die Lehre von der Mehrheit der substantiellen Formen eingewandt hat: Das erste, wodurch der Mensch lebt, ist die Seele, sie ist folglich auch das erste, wodurch wir uns nähren, sinnlich wahrnehmen und denken. Das macht es aber unmöglich, daß es im Menschen einen Gefühlsdrang bzw. Schichten gebe, die auch ohne den Geist existieren könnten. Der Mensch ist durch und durch „eines“, er ist eine Einheit schlechthin.

b) Die „Ganzmenschlichkeit“ des Menschen

In dieser ersten Konsequenz ist unmittelbar eine zweite enthalten, die nun speziell den Leib betrifft. Sobald man den Menschen in Stufen oder Schichten angelegt sieht, rückt der Leib in eine gewisse Geistferne, aus der heraus er mit dem Geist (bzw. der Seele) direkt nichts mehr zu tun hat. Denn er ist ja nun in sich selbst abgerundet, oder noch mehr: es sind zwischen ihm und dem Geist Zwischenglieder eingeschaltet, die ihn dem Einfluß des Geistes weitgehend entziehen. Gewiß verbinden diese Zwischenglieder auch, aber indem sie verbinden, trennen sie zugleich. So kamen die Platoniker dazu, dem Leib einen abwertigen Akzent zu verleihen und das Wesen des Menschen allein in der Geistseele zu sehen. Demgegenüber wird nun bei Thomas der Leib in vollem Umfange durchseelter und durchgeistigter Leib, der dem Menschen genau so wesentlich ist wie die Seele. Thomas tritt ausdrücklich dem Mißverständnis entgegen, als sei das Wesen allein die Form. Bei allen aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen setzt sich auch die Wesenheit

²⁹ Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, 3. Aufl., Stuttgart 1949, S. 35 ff. Vgl. vom gleichen Verfasser: Der Aufbau der realen Welt, 2. Aufl., Meisenheim/Glan o. J. S. 512 ff.

³⁰ Hartmann: Der Aufbau der realen Welt, S. 542.

³¹ Hartmann: Neue Wege der Ontologie, S. 72.

aus beiden zusammen³². Wie ernst es Thomas mit der Durchseeltheit des Leibes ist, geht sehr deutlich daraus hervor, daß er sich sowohl in der *Summa Theologica*³³ wie auch in der *Summa contra Gentiles*³⁴ wie auch in der *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*³⁵ eigens die Frage vorlegt, ob „die Seele ganz in jedem Teile des Körpers“ sei. Die Frage wird von ihm auf das entschiedenste bejaht, und zwar auf Grund der konsequenten Ausdeutung der Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form. Die eine substantielle Form läßt es nicht zu, daß irgendein Teil des Körpers nicht von ihr durchdrungen wäre, denn sonst müßte es außer ihr noch weitere substantielle Formen im Menschen geben, oder der betreffende Teil des Körpers könnte gar nicht sein. Dieser Gesichtspunkt wurde im 13. Jahrhundert in solchem Maße als Ärgernis empfunden, daß Gallus Manser bemerkt: „Vielleicht hätten die christlichen Aristoteliker ohne den Gedanken an die Menschwerdung des Gottessohnes nie den Wagemut besessen, die letzten Konsequenzen aus der *unio substantialis* von Seele und Leib zu ziehen³⁶. Steht doch nun der Leib als etwas Ehrfurchtgebietendes, geradezu als etwas Heiliges da.

Dieser Gedanke läuft im letzten darauf hinaus, daß der Mensch erst auf Grund der Einzigkeit der substantiellen Form in jedem Betracht Mensch ist. Man braucht das nur auszusprechen, um sofort zu bemerken, wie bedeutsam auch diese Konsequenz bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Denn wenn wir uns noch einmal die Schelersche und Hartmannsche Auffassung vergegenwärtigen, dann ist hier der Mensch gerade nicht „ganz“ Mensch, vielmehr beginnt das eigentliche Menschsein erst dort, wo der Geist beginnt. Den Bereich des Vitalen hat der Mensch durchaus mit dem Tier gemeinsam; denn es ist ja ein und derselbe Gefühlsdrang, es sind ein und dieselben Schichten, die hier wie dort am Werke sind. Das spezifische Menschsein setzt erst mit der Schicht des Geistes ein, die das Tier nicht mehr hat und die dann die anderen Schichten lediglich „überbaut“³⁷ oder ihnen gar entgegengesetzt ist. Höchstens kann es dem Menschen zur Aufgabe gemacht werden, seinen von Natur aus tierischen Unterbau geistig zu durchdringen, um so wenigstens nachträglich eine Gesamtvermenschlichung des Menschen zu erreichen. Scheler scheint in der Tat an etwas Derartiges gedacht zu haben, hebt er doch in seinen „Formen des Wissens und die Bildung“ hervor, daß es einen

³² Thomas v. Aquin: *De ente et essentia*, c. 2: „*Relinquitur ergo, quod nomen essentiae significat illud, quod est ex materia et forma compositum.*“

³³ S th. I, 76, 8.

³⁴ S. c. G. II, 72.

³⁵ Q. disp. de spir. creat. a. 4.

³⁶ Manser, a. a. O. S. 213.

³⁷ Zum Problem „Überformung“ und „Überbauung“ bei N. Hartmann vgl. u. a.: *Der Aufbau der realen Welt*, S. 485 ff.

„Menschen als Ding — auch nur als relativ konstantes Ding“ — nicht gibt, „sondern es gibt nur eine ewige mögliche, in jedem Zeitpunkt frei zu vollziehende Humanisierung, eine auch in historischer Zeit nie ruhende Menschwerdung — oft mit gewaltigen Rückschlägen in relative Vertiefung“³⁸.

Aber es fragt sich, ob eine solche nachträgliche Humanisierung denkbar ist, ob sich der Mensch nicht erst auf Grund dessen um eine Vergeistigung seines Leibes bemühen kann, weil der Leib immer schon geistgeprägt ist. Wie könnte der Leib sonst für den Zugriff des Geistes überhaupt empfänglich und zugänglich sein? Für Thomas besteht hier kein Problem. Zwar ist die Materie in allen aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen die gleiche, aber diese Materie existiert nicht an sich, sie ist reine Möglichkeit und tritt erst ins Sein auf Grund der Form. Tritt sie aber erst durch die Form ins Sein, dann muß sie auch bis ins letzte vom Sein der Form durchdrungen sein, und zwar nicht erst nachträglich durch eine Leistung menschlicher Askese³⁹, sondern dem Wesen nach, sozusagen ursprünglich. Das wiederum heißt nichts anderes, als daß der Leib des Menschen in jeder Hinsicht Menschenleib ist, daß es in ihm schlechterdings nichts Tierisches gibt. So täuschend ähnlich etwa das menschliche Triebleben mit dem des Tieres aussehen mag, so ist es gleichwohl ein von Grund auf anderes, weil es immer schon darauf hingeeordnet ist, erkannt und durch freien Willensentscheid gelenkt zu werden. Der Schelerschen und Hartmannschen „Teilmenschlichkeit“ des Menschen setzt Thomas also ein totales Menschsein entgegen. Er tut das in einem so radikalen Sinne, daß der Satz gewagt werden kann: Wer über den Leib des Menschen Aufschluß haben will, der muß sich zunächst über die menschliche Seele orientieren.

c) Der Mensch kein „Mängelwesen“

Die letzten Überlegungen stellen uns gleich noch vor eine dritte Konsequenz, die vielleicht am tiefsten den Kern der thomistischen Auffassung freilegt. Diese Konsequenz betrifft vor allem die Anthropologie Arnold Gehlens, so wie sie in dem umfangreichen Buch: „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt“ dargelegt ist. Das Bemerkenswerte an der Gehlenschen Theorie ist die Tatsache, daß sie gerade an den beiden Punkten ansetzt, an denen wir vorhin gegen Scheler und Hartmann die

³⁸ Max Scheler: Philosophische Weltanschauung, Dap Taschenbücher, München 1954, S. 27.

³⁹ „Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt..., ist der Mensch der ‚Neinsagenkönner‘, der ‚Asket des Lebens‘, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“ (Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 38).

These von der Einzigkeit der substantiellen Form geltend gemacht haben: an der Einheit und an der „Ganzmenschlichkeit“ des Menschen. Gehlen geht von vornherein von der Voraussetzung aus, daß „im Menschen ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur“⁴⁰ vorliegt. Der Mensch erscheint als „biologisches Sonderproblem“⁴¹, und es ist die Aufgabe der Anthropologie, „ein System einleuchtender, wechselseitiger Beziehungen aller wesentlichen Merkmale des Menschen her-(zu)stellen, vom aufrechten Gang bis zur Moral sozusagen, denn alle diese Merkmale bilden ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen“⁴².

Diese Sonderstellung leuchtet nach Gehlen sofort auf, wenn man den Menschen unter die Frage stellt, „mit welchen Mitteln“ er „eigentlich existiert“⁴³. Denn da zeigt sich, daß der Mensch „morphologisch... im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt“ ist, „die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz, es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen; er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten, und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb natürlicher, urwüchsiger Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein“⁴⁴.

Daraus ergibt sich der zwingende Schluß, daß Mensch und Tier unvergleichlich sind, daß die Sonderstellung des Menschen nicht erst eine solche des Geistes sondern auch schon der biologischen Ausstattung ist. Denn während sich das Tier rein „von Natur aus“ im Dasein zu erhalten vermag, vermag der Mensch es nicht. Der Mensch ist, verglichen mit dem Tier, ein ausgesprochenes „Mängelwesen“. Wenn sich der Mensch nun trotzdem am Dasein erhält — wie es ja tatsächlich der Fall ist —, so kann er das nur auf Grund dessen, daß er den Geist hat. Denn es ist die Leistung des Geistes, daß er „die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen der Daseinsfristung umarbeitet“⁴⁵. Kraft des Geistes macht der

⁴⁰ Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 4. Aufl., Bonn 1950, S. 15. Auf S. 16 spricht Gehlen von einem „Sonderentwurf der Natur“.

⁴¹ Ebd. 9 ff.

⁴² Ebd. 18.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. 34 f.

⁴⁵ Ebd. 38.

Mensch den fehlenden Witterungsschutz wett, indem er Kleider fertigt und Häuser baut; die Bedrohung durch äußere Feinde, indem er Waffen erfindet; die lange Schutzbedürftigkeit in den Entwicklungsjahren, indem er ein medizinisch und hygienisch durchkonstruiertes System der Kinderpflege ersinnt. Das Ergebnis ist schließlich der gesamte Bereich der Kultur, von dem Gehlen ausdrücklich sagt, daß er „der Inbegriff der... ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur“ ist⁴⁶.

Hier liegt nun in der Tat ein „durchgehendes Strukturge-setz“⁴⁷ vor, „eine Einheit des Strukturge-setzes...“, das alle menschlichen Funktionen von den leiblichen bis zu den geistigen beherrscht“⁴⁸. Es kann keine Rede mehr davon sein, daß der Geist dem Biologischen nur mehr oder weniger beziehungslos „aufsitzt“ oder ihm gar entgegengesetzt ist, sondern der Mensch wäre ohne den Geist rettungslos dem Untergang geweiht. Geist und Leib bilden eine unaufhebbare Funktionseinheit.

Das ist gegenüber den Schelerschen und Hartmannschen Zerteilungen zweifellos eine beachtliche Annäherung an das, was Thomas mit der Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form meint. Wenn nun trotzdem auch hier noch ein bedeutender Abstand bestehen bleibt, so liegt das an der Einschätzung, die Gehlen dem Geist zuteil werden läßt. Nach dem, was wir bis jetzt von Gehlen gehört haben, besteht die Bestimmung des Geistes wesentlich darin, die biologische Mangelstruktur zu „entlasten“⁴⁹. Es geht ihm darum zu zeigen, „warum diese besondere biologische, ja anatomische Leiblichkeit des Menschen seine Intelligenz notwendig macht, und eine gerade so funktionierende“⁵⁰. Das heißt: der Geist ist, wenigstens ursprünglich, nicht um seiner selbst willen da, sondern er hat ein biologisches „um-zu“. Freilich spricht Gehlen von einem System „gegenseitiger“ Beziehungen⁵¹, aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß gegenüber der Notwendigkeit des Geistes für den Leib die Hingeordnetheit des Leibes auf den Geist sehr viel weniger zum Tragen kommt. Es bleibt im wesentlichen bei Aussagen wie dieser, „daß das, was man jenen geistigen Leistungen allein zuzurechnen und vorzubehalten pflegt, schon in den vitalen Schichten ‚vorberücksichtigt‘ ist... Eben deswegen kann man sich jene höchsten Funktionen nicht in einem beliebig gearteten Organismus vorstellen“⁵². Das kann natürlich heißen, daß der Leib von vornherein auf den Geist hin entworfen ist, daß der Geist also nicht nur

⁴⁶ Ebd. 39.

⁴⁷ Ebd. 24.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. 20 und vielen anderen Stellen.

⁵⁰ Ebd. 18.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 17.

auf die Daseinserhaltung des Leibes sondern umgekehrt auch der Leib auf die Daseinsentfaltung des Geistes hin angelegt ist; aber damit reimt sich dann schlecht der Nachdruck, mit dem gerade die Dienstleistung des Leibes herausgestellt wird. Von „Mängeln“ dürfte doch dann wohl überhaupt nicht die Rede sein.

Im Zusammenhang des 4. Einwandes zum 5. Artikel der quaestio 76 der Summa Theologica spricht Thomas den von Gehlen zum Ausgangspunkt genommenen Tatbestand in einer solchen Weise an, daß man unwillkürlich den Eindruck hat, als werde hier die „Verkehrtheit“ oder doch zumindest Zwiegesichtigkeit der Gehlenschen Konzeption schon vorausgeahnt. Thomas legt sich die Frage vor, ob es der Würde der Verstandessele angemessen sei, mit einem Leibe vereint zu sein, der so vieler Hilfsmittel entbehrt, die dem Tiere zukommen. Die Antwort lautet folgendermaßen: „Weil die Verstandessele das Allgemeine erkennend umfaßt, hat sie eine Kraft, die auf Unendliches geht. Deshalb konnten ihr von Natur nicht bestimmte naturhafte Schätzungsweisen noch auch bestimmte Hilfsmittel zur Verteidigung oder zur Bedeckung festgelegt werden wie den anderen Sinnenwesen, deren Seelen eine auf bestimmte Einzeldinge beschränkte Wahrnehmung und Kraft besitzen. Sondern statt alles dessen hat der Mensch von Natur die Vernunft und die Hand, die ‚das Organ der Organe‘ ist, weil sich der Mensch durch sie Werkzeuge von unbegrenzter Mannigfaltigkeit für unbegrenzte Wirkungen herstellen kann“.

Thomas hat den gleichen Sachverhalt im Auge wie Gehlen, die Tatsache, daß der Mensch gewisse Ausstattungen nicht hat, die dem Tier zur Daseinserhaltung mitgegeben sind. Aber statt darin, wie Gehlen, etwas Negatives, einen naturhaften Mangelzustand zu sehen, gibt Thomas dem Ganzen eine eminent positive Deutung. Der Leib des Menschen ist deswegen so, wie er ist, damit die Seele *quodammodo omnia* sein kann: daß sie erkennend nach dem All ausgreifen und durch die Hand, die der Mensch anstelle der Klauen und Krallen hat, „unbegrenzte Wirkungen herstellen kann“. Schon allein der Gedanke an einen Mangelzustand ist von hier aus irreführend, denn indem er auftaucht — und sei es auch nur methodisch —, ist es unvermeidbar, daß der Geist in eine ihm unangemessene Mittelfunktion abgedrängt wird. So sehr also Thomas den Gehlenschen Gedanken des „Sonderentwurfs“⁵³ bejahen würde, so sehr würde er aber im Namen der Eigenwertigkeit des Geistes einwenden, daß nicht der Leib den Geist notwendig macht, sondern daß der Leib von vornherein so geartet ist, wie ihn der Geist für seine geistigen Zwecke braucht. Denn „da die Form nicht wegen des Stoffes, der Stoff vielmehr

⁵³ Ebd. 16.

wegen der Form ist, muß man in der Form den Grund suchen, weshalb der Stoff ein ‚solcher‘ ist, und nicht umgekehrt⁵⁴.

Die Konsequenz ist eindeutig: Der von Gehlen beabsichtigte Aufweis „wechselseitiger“ Beziehungen zwischen Leib und Geist gelingt deshalb nicht, weil er nicht gelingen kann. Das Verhältnis ist nicht ein „Sowohl-Als-auch“ sondern ein „Entweder-Oder“, wobei sich Gehlen mit seiner These von der Mangelstruktur, ob er will oder nicht, für die „Form, die wegen des Stoffes“ ist, entscheidet. Das ist der Grund, warum man Gehlen „ein zu weites Entgegenkommen an den Naturalismus“ vorgeworfen hat⁵⁵. Von Thomas her gesehen besteht dieser Vorwurf zurecht, denn gerade Thomas zeigt ja, daß von der gleichen Phänomenbasis aus das Stufungsschema auch in umgekehrter Richtung überwunden werden kann. Diese umgekehrte Richtung läßt es dann nicht mehr zu, die geistigen Leistungen ursprünglich aus einem biologischen Notzustand zu erklären, vielmehr wird der Geist nun voll und ganz Selbstzweck.

Gehlen berichtet, daß J. Pieper ihn auf die hier herangezogene Stelle aus der Summa Theologica aufmerksam gemacht habe⁵⁶. Die Art, wie er die Stelle dann anführt, läßt den Eindruck entstehen, als deute er Thomas im Sinne seiner Mängeltheorie. Eine unzutreffendere Interpretation wäre kaum denkbar. Selbst wenn die Stelle doppeldeutig wäre (was sie aber nicht ist), müßte sie im Gesamtzusammenhang der Lehre von der Einzigkeit der substanziellen Form gesehen werden. Nach dieser Lehre aber gilt: Der Leib tritt erst auf Grund der Geistseele ins Sein. Folglich muß der Leib geistgemäß gestaltet sein. Ist er aber geistgemäß gestaltet, dann ist das für ihn nicht ein Mangel, sondern eine ausgesprochene Vollkommenheit.

d) Der Geist als das bestimmende Prinzip

Damit stehen wir nun zum Abschluß bei jener Lehre vom Menschen, die der Baseler Biologe Adolf Portmann in den letzten zwei Jahrzehnten vorgelegt hat. Diese Anthropologie Portmanns war gemeint, als wir einleitend sagten, daß sich gegenwärtig von der Biologie her ganz ähnliche Horizonte wie bei Thomas abzeichnen. Das kommt schon gleich darin zum Ausdruck, daß Portmann die biologische Erforschung des Menschen in einer das Biologische weit überschreitenden Perspektive ansetzt. Sind doch, wie er selbst sagt, die entscheidenden Züge seines Menschenbildes „geformt vom Gedanken an die Totalität der menschlichen

⁵⁴ S. th. I, 76, 5.

⁵⁵ Michael Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1955 (Götschen), S. 195.

⁵⁶ Gehlen: Der Mensch, S. 36.

Sonderart, sie sind entstanden im Blick auf das Ganze dieses eigenartigen ‚Wesens mit Geschichte‘, sie sind entworfen ohne jede Abschnürung eines besonderen, biologisch faßbaren Teilmenschen“⁵⁷. Die Naturwissenschaften „müssen den Reichtum des menschlichen Erlebens, die Weite geistiger Bedürfnisse und künstlerischen Gestaltungswillens, die Gewalt religiösen Erlebens in ihrem wahren Ausmaße zu sehen versuchen“, weshalb es zutiefst verfehlt ist, wenn man „das Humane durch ein Begriffsnetz siebt und nur noch das naturwissenschaftlich Sagbare im Netz zurückbehält“⁵⁸.

Wie Gehlen ist auch Portmann zunächst darum bemüht, den biologischen Sonderstatus des Menschen herauszuarbeiten. Dabei konzentriert sich sein Blick aber nicht auf die angebliche Mangelstruktur des Menschen, sondern auf Besonderheiten in der menschlichen Entwicklungsweise. Am auffälligsten zeigen sich diese in der Embryonal- und frühkindlichen Entwicklung. Die Säuger sind im Geburtsmonat entweder sog. „Nesthocker“ (Amseln, Mäuse, Katzen usw.) oder sog. „Nestflüchter“ (Küken, Enten, Füllen, Wale, Affen). Für die Nesthocker ist charakteristisch, daß sie im Geburtsmoment völlig hilflos sind, kurze Tragzeiten haben, in jedem Wurf in relativ hoher Nachkommenzahl auftreten und vor allem mit verschlossenen Sinnesorganen geboren werden. Demgegenüber haben die Nestflüchter sehr lange Tragzeiten, ihre Nachkommenschaft beschränkt sich auf zwei oder eins je Wurf, sie werden mit offenen Augen und Ohren geboren. Darüber hinaus sind sie von vornherein weitgehend selbständig und in Gestalt und Gebaren der erwachsenen Generation bereits sehr ähnlich. Dabei ist es jedoch das Merkwürdige, daß auch diese Nestflüchter in der Embryonalentwicklung zunächst die Geburtsmerkmale der Nesthocker ausbilden, aber dann doch nicht als Nesthocker geboren werden, sondern die ganze weitere Entwicklung noch in der schützenden Umhüllung des Mutterleibes durchmachen.

Der Mensch nimmt nun zwischen Nesthockern und Nestflüchern eine einzigartige Sonderstellung ein. „Die Wirklichkeit unserer Entwicklungsweise ist eine radikale Zweigliederung. Die lange, theoretisch geforderte Uteruszeit wird in zwei Medien verlegt: eine erste Hälfte ermöglicht im Uterus der Mutter ein reifendes Wachsen ererbter Anlagen, die zweite Hälfte aber wird durch frühe Geburt in das reichere Milieu des Gruppenlebens gleichsam in einem sozialen Uterus eingebettet, in dem die Entwicklung in einer Synthese von Reifen und Eingliederungsprozessen der Erfahrung geschieht, durch einen Modus reifenden Lernens, der das besondere Geheimnis der humanen Stufe ist“⁵⁹. Der Mensch überschreitet

⁵⁷ Adolf Portmann: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, 2. Aufl., Hamburg (Rowohlt) 1958, S. 27.

⁵⁸ Ders.: *Biologie und Geist*, Zürich 1956, S. 130.

⁵⁹ Ebd. 267.

im Mutterkörper den Geburtszustand des Nesthockers und entwickelt sich weiter in Richtung auf eine Geburt als Nestflüchter. Aber dieser Entwicklungsgang wird nicht zu Ende geführt, sondern es tritt das ein, was Portmann eine „verfrühte Geburt“ nennt⁶⁰. Der Mensch wird zwar mit offenen Augen und Ohren geboren, aber um als vollendeter Nestflüchter gelten zu können, müßte er „als erstes Merkmal die aufrechte Körperhaltung zeigen, die unserer Art gemäß ist, er sollte wenigstens über die Elemente einer Sprache verfügen“, und ebenso müßte auch „das Verhältnis der Gliedmaßen . . . dem Erwachsenen viel mehr entsprechen als das bei unseren Neugeborenen der Fall ist“⁶¹. Nun macht der Mensch tatsächlich ein solches Entwicklungsstadium durch, aber — und das ist das so Erstaunliche — nicht bei der Geburt, sondern „gegen Ende des ersten Lebensjahres nach der Geburt“⁶². Portmann bezeichnet daher den Menschen als „sekundären Nesthocker“⁶³, das neugeborene Kind ist eine Art „physiologischer“, d. h. normalisierter Frühgeburt“⁶⁴, durch die, verglichen mit den höheren Säugetieren, „ein extrauterines Frühjahr“⁶⁵ gewonnen wird.

In ähnlicher Weise zeigt sich die menschliche Sonderart auch in der weiteren Entwicklung. „Die nachfolgende Zeit bis zur Vollreife ist nochmals in Etappen gegliedert, denen nichts in der Entwicklung höherer Säuger entspricht und deren eigenartigste der späte Wachstumsschuß der Pubertät ist“⁶⁶. Sogar das Altern des Menschen weist noch Züge auf, die es in seiner Art unvergleichlich machen⁶⁷. So ist die Frage berechtigt, ob hinter alledem nicht ein tieferes Bezugssystem steht. Müssen wir „unsere frühe Geburt als beziehungslose Tatsache hinnehmen — oder hat sie einen erkennbaren Sinn im Zusammenhang mit Besonderheiten des menschlichen Daseins“⁶⁸? Hier weitet sich nun für Portmann die im engeren Sinne biologische Betrachtungsweise zu einer umfassenden anthropologischen Sicht: „Die unserer Daseinsform eigentümliche Gliederung der frühen Entwicklungszeit ist streng der Eigenart unserer menschlichen Lebensform zugeordnet“⁶⁹. Für den Menschen ist charakteristisch, daß er

⁶⁰ Ders.: Das Kind in unserer Zeit (Vorträge v. Richard Bamberger u. a.), Stuttgart 1958, S. 14.

⁶¹ Ebd. 13.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 14.

⁶⁴ Portmann: Zoologie und das neue Bild des Menschen, S. 51.

⁶⁵ Ebd. 68.

⁶⁶ Portmann: Biologie und Geist, S. 267.

⁶⁷ Vgl. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 2. Aufl., Basel 1951, S. 112 ff.

⁶⁸ Ders.: Das Kind in unserer Zeit, S. 14.

⁶⁹ Ders.: Biologie und Geist, S. 267.

Glied in einem umfassenden kulturellen Gemeinleben sein bzw. werden soll. Als isolierter Einzelner würde er seiner Lebensaufgabe nicht entfernt gerecht, vielmehr bedarf er des stetigen geistigen Austausches mit seinen Mitmenschen. Wo immer kulturelles Leben entsteht, ist es das Werk menschlicher Zusammenarbeit. Würde nun der Mensch als Nestflüchter geboren, dann wäre dieser Sozialkontakt unmöglich. Denn der Mensch wäre ja dann in seiner Lebenstätigkeit so weit fortgeschritten, daß er eine soziale Zuwendung nicht mehr nötig hätte, und selbst wenn er diese noch nachträglich suchen wollte, könnte er es nicht, weil er analog den höheren Säugetieren in seinem Verhalten bereits festgelegt wäre. Kultur- d. h. Geistwesen kann er nur sein bzw. werden, wenn er einerseits mit offenen Augen und Ohren geboren wird, weil er nur so eines echten Lernens fähig ist, und wenn er gleichwohl andererseits noch so hilflos und „unfestgelegt“ ist, daß er auf die betreuende Funktion des „sozialen Mutterschoßes“⁷⁰ der Familie unter keinen Umständen verzichten kann. Die „Eigenart unserer menschlichen Lebensform“ fordert also, daß das Kind als „weltoffenes“ Wesen geboren wird und daß mit dieser seiner Weltoffenheit sofort ein soziales Beziehungsfeld korrespondiert, in dem es dann selbst ein soziales Beziehungswesen wird. Beides ist dadurch gewährleistet, daß der Mensch als sekundärer Nesthocker zur Welt kommt.

Das ist nun der Punkt, der, wie mir scheint, Portmann und Thomas so eng miteinander verbindet. Der Mensch ist für Portmann von Anfang an als einheitlicher Seinsentwurf auf eine ausgesprochen geistige Existenzform hin angelegt, schon seine Embryonalentwicklung ist die eines Geistwesens. „Die Besonderheit des Säuglings ist das Ergebnis einer eigenständigen Menschheitsentwicklung vor der Geburt, auch die frühe Entwicklung ist ‚Ontogenese des Menschen‘“⁷¹. Das biologische Werden steht unter der „geheimnisvollen Hierarchie der Geistesmacht“⁷²; „es ist der Geist, der sich den Körper baut“⁷³. Damit wird zunächst jegliches Stufenschema überwunden, denn hier können die unteren Schichten gerade nicht ohne die oberen existieren, vielmehr steht das körperliche Werden von vornherein unter geistigem Gesetz. Zweitens fällt aber auch die „Mängelwesen“-Theorie, denn wenn der körperliche Werdegang deswegen so ist, wie er ist, damit es zu einer spezifisch „humanen Lebensform“⁷⁴ kommen kann, dann kann von einer ursprünglichen Mangelstruktur nicht die Rede

⁷⁰ Ders.: Das Kind in unserer Zeit, S. 16.

⁷¹ Ders.: Zoologie und das neue Bild des Menschen, S. 59.

⁷² Ders.: Biologische Fragmente, S. 120.

⁷³ Zitiert bei Landmann, a. a. O. 202; es handelt sich offensichtlich um eine Formulierung in Anlehnung an eine Stelle in Friedrich Schillers „Über Anmut und Würde“: „Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper.“

⁷⁴ Portmann: Biologie und Geist, S. 367.

sein, vielmehr ist dann die biologische Ausstattung in jeder Hinsicht positiv. Das ist auch der Grund, warum nach Portmann „für jede wesentliche Darstellung“ des „menschlichen Seins auf die künstliche, nur für engere Zwecke sinnvolle Trennung in natur- und geisteswissenschaftliche Betrachtungskraft verzichtet werden“ muß⁷⁵.

Das sind genau die Konsequenzen, die sich uns in der Auseinandersetzung mit Scheler, Hartmann und Gehlen aus der Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form ergeben haben. Hier wie dort bilden Leib und Geist eine echte Wesenseinheit; der Leib ist durchgeistigter Leib und darum in allen Bereichen Menschenleib. Hier wie dort geht das Strukturgesetz des Leibes vom Geiste aus, weshalb der Leib auch von vornherein auf die Zwecke des Geistes hin angelegt ist.

Der Unterschied, der bestehen bleibt, ist die Verschiedenartigkeit des Ausgangspunktes, der speziellen Forschungsintention und der Methode. Thomas ist Metaphysiker, während Portmann als moderner Biologe an den Menschen herangeht. Deshalb würde Portmann wohl auch sagen, daß die von Thomas angewandte Betrachtungsweise seine eigene wissenschaftliche Zuständigkeit überschreite⁷⁶. Aber bei aller Verschiedenheit der jeweiligen methodischen Perspektiven ist die Übereinstimmung in den entscheidenden Konsequenzen doch so groß, daß die Portmannsche Anthropologie mit Recht als Bestätigung für die Lehre des heiligen Thomas angesehen werden darf, und zwar wiegt diese Bestätigung um so schwerer, als sie nicht wieder von der Philosophie her, sondern auf dem typisch modernen Wege exakter Tatsachenforschung gewonnen ist. Das ist wohl der eindeutigste Beweis dafür, wie sehr heute eine Neubesinnung auf die Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form gerechtfertigt, ja geboten ist.

⁷⁵ Ders.: Zoologie und das neue Bild des Menschen, S. 109.

⁷⁶ Vgl. ders.: Biologie und Geist, S. 29, 44.

„Pro nec Virgine nec Martyre“

Wer einen Commune-Titel des Missale Romanum oder des Breviarium Romanum als Thema einer Meßansprache nimmt — und wie oft bietet uns das Leben eines Heiligen kaum mehr an geschichtlich Zuverlässigem als diesen Titel! —, der wird in dem Begriff des Apostels, des Martyrers, des Bekenners, des Bischofs, des Abtes, der Jungfrau noch genügend Inhalt finden. Was aber soll man mit der rein negativen Formulierung der letzten Heiligengruppe anfangen: *Pro nec Virgine nec Martyre*? Während für den Mann, sei er nun verheiratet oder nicht, das gelebte Zeugnis für Christus voll gewertet wird in dem Titel *Confessor*, scheint für die verheiratete Frau kein Heiligenideal vorhanden zu sein. Hier muß doch eine Verkürzung vorliegen, die gewiß nicht mit der grundsätzlichen Tradition der Kirche im Einklang steht.

Nach A. Stuiber¹ stammt das *Commune non Virginum* erst aus neuerer Zeit. Die offiziellen Ausgaben des Missale Romanum von 1570 und 1604 bringen den Titel *Pro nec virgine nec martyre*². Der früheste Druck von 1474 (Mailand) hat überhaupt nur ein Proprium *In natalitiis Uirginum*. Doch zeigt ein Vergleich mit den 16 folgenden Ausgaben bis zum Erscheinen des amtlichen Missale Romanum von 1570, daß zwei Drucke von 1560 und 1561 (beide Venedig) in diesem Commune Texte für eine Witwe vorsehen unter der Rubrik *Uel si fuerit vidua* oder *Pro una vidua*³. Ein Druck von 1558 (ebenfalls Venedig) hat überdies ein *Commune unius vidue vel matrone*, das in einigen Teilen mit dem heutigen *Commune non Virginum* übereinstimmt, nämlich dem Introitus *Cognovi*, der Epistel *Mulierem fortem* und dem Evangelium *Simile est regnum*

¹ LThK 3 (1959) 24, Artikel „Commune Sanctorum“. — Es sei gleich zu Anfang darauf hingewiesen, daß die liturgische Einteilung der Heiligengruppen nur sehr schwache Berührung zeigt mit der biblisch-dogmatisch begründeten Dreiergruppierung der kirchlichen Stände (Ehe-, Priester-, Ordensstand). Im Beginn der Heiligenverehrung steht nicht ein eigentliches Standesideal, sondern das für alle geltende Tugendideal der Christusnachfolge im Tode (Martyrer) und im Leben (Bekenner). Der Ordensstand allerdings begreift dieses Tugendideal formell in sein Standesziel ein. Umgekehrt spielt in der weiteren Einteilung der liturgischen Heiligengruppen das Ständeprinzip doch eine gewisse Rolle. Neben dem *Confessor* erscheint die Unterteilung *Confessor Pontifex*, die *Virgo* und der *Abbas* zeigen den Einfluß des Ordensstandes, die *Vidua* steht „zwischen den Ständen“. Wenn im folgenden die Bezeichnung „Stand“ gebraucht wird, so sei dieses Wort in einem weiteren Sinne verstanden; es soll hier auf eine theologische Erörterung dieses Wortes und des dahinterstehenden Inhaltes nicht eingegangen werden. Zu dieser Frage vgl. Emmanuel von Se-verus, Die christlichen Stände in der Ordnung der Heilsökonomie: Geist und Leben 27 (1954) 406/418.

² P. Bruylants, Les oraisons du Missel Romain 1, Louvain 1952, 176. — Für diesen und manche der folgenden Quellenverweise danke ich herzlich P. Dr. Petrus Siffrin OSB.

³ R. Lippe, Missale Romanum Mediolani 1474 1. Bd., London 1899, 441/446; 2. Bd., London 1907, 270/272.

*caelorum*⁴. Auch der Trierer *Ordinarius Balduini* und ein ihm folgender Druck, vielleicht noch Wiegendruck, enthält ein Formular *De una matrona*; die Gebete sind aber dieselben wie beim *Commune unius Virginis Martyris*, nur zu ändern auf *Matrona*, die Messe beginnt *Gaudeamus omnes ... in honore beate Matrone*⁵. Diese trierische Tradition wird fortgesetzt durch das *Breviarium Trevirense* von 1501⁶, das einen *Commune*-Titel *De matrona siue electa* bringt, der offensichtlich mit der *Magnificat*-antiphon *Veni electa* zusammenhängt⁷. Das Offizium zeigt manche Eigenheiten: Hymnus *Jesu corona* / *Quocumque pergunt viduae*, *Invitatorium Regem matronarum*, die Lektionen wie heute aus dem Goldenen Abc der Frau, in den Responsorien die Formulierung *O mater nostra*, *De cetero omnia ut in communi de una virgine pro hoc nomine virgo dicendo mater*. Auch der *Ordinarius perfectus secundum ecclesiam et diocesim Treverensem per totum annum*⁸ bringt ein *Commune De una matrona*. — Es gibt also neben der Überlieferung einer rein negativen Titelformulierung für das *Commune* einer heiligen Frau auch die positive Form: *Vidua*, *Matrona*, *Electa*; dies nachweislich wenigstens für das Erzbistum Trier und einige venezianische Drucke des *Missale Romanum*. Zwar sagen diese Titel in sich einen je verschiedenen Inhalt aus, aber in der Liturgie erscheinen sie in ein und derselben Gruppe zusammengefaßt, mit Texten, die in der Art des Heiligenideals kaum einen Unterschied merken lassen, auch wenn in den *Commune*-Titeln bisweilen dieser oder jener Titel den Vorrang hat und ein anderer gänzlich fehlt. In der allgemeinen römischen Überlieferung hat sich diese Tradition nur spurweise in der Allerheiligenlitanei erhalten: *Omnes sanctae virgines et viduae*. Die Kartäuserliturgie hat hier die Formulierung *Omnes sanctae virgines et continentis*, worin schon ein interpretierender Sinn liegt⁹. Die Hs. Darmstadt 950 hat auf f. 208^{va} die deutlich unterscheidende Formulierung *Omnes sancte uirgines, uidue et continentis*, eine Formulierung, die sehr klar zeigt, in welcher Richtung sich das Bild entwickelt hatte, das sich das Mittelalter von der heiligen Frau machte¹⁰. Eine völlig neuartige Form bringt Georg Witzel († 1573) in der *Litania Catholica* des *Euchologium Ecclesiasticum*: *Sancti coniugati atque coniugatae*,

⁴ A. a. O., 2. Bd. 272/273.

⁵ Hs. Darmstadt 972 f. 74. — Für den Druck habe ich das Exemplar der Trierer Stadtbibliothek 1/4 2^o benützt, dessen Rückenschildchen angibt: Köln, Quentell 1498; vgl. ff. CCLXIV/CCLXII.

⁶ Basel, bei Jakob von Pfortzheim (ohne Seitenzählung); Exemplar in der Stadtbibliothek Trier.

⁷ P. Dr. Petrus Siffrin teilte mir noch folgende Angabe aus Hs. Darmstadt 864 f. 170 (Prov.: Steinfeld, 15. Jh.) mit: *Elizabeth electe*. Auch die Hs. Trier. Stadtbibl. 1737/66 (*Ordinarius Balduini*) p. 186^b (15. Jh.) bringt den Titel *De una matrona siue electa*.

⁸ Köln 1506.

⁹ Hs. Abtei St. Matthias I/2 f. 184 (Kartäuserbrevier aus St. Alban in Trier, 14.—15. Jh.).

¹⁰ Provenienz der Darmstädter Hs.: Dom zu Münster (um 1480). Auch diese Angabe verdanke ich P. Dr. Petrus Siffrin. Die Wurzeln dieser Formulierung lassen sich deutlich bis ins christliche Altertum zurückverfolgen: *centesimum fructum virginibus, sexagesimum viduis et continentibus, tricesimum casto matrimonio deputantes*, S. Hieron., *Comm. in Evang. Matthaei*, I. II, c. XIII (PL 26, 92).

*orate pro nobis*¹¹. Witzel ist Vermittlungstheologe im Reformationsjahrhundert, drängt aber auch auf ein wesentliches Verständnis der Kirche. „Gegenüber der späteren Einengung des Kirchenbildes in der nachtridentinischen Pastoral und Katechese auf die hierarchische Amtskirche finden wir bei Witzel eine Innenschau der Kirche von biblischer Kraft und patristischer Tiefe“¹².

Ein Überblick über die Überlieferung des positiven *Commune*-Titels zeigt klar, daß der Begriffsinhalt der *Vidua* im Vordergrund steht, auch im *Commune* des trierischen Breviers von 1501, da ja der Hymnus lautet *Jesu corona / Quocumque pergunt viduae*. In dem *Terminus Matrona* dürfte also sehr stark etwas aus dem Begriffsinhalt *Vidua* mitschwingen, und der *Commune*-Titel des Missale Romanum von 1558 *Commune unius vidue vel matrone* ist nicht mit Sicherheit disjunktiv zu nehmen. Diese Betonung der *Vidua* innerhalb der Liturgie entspräche der in die Apostelzeit zurückgehenden Einstufung der Witwe: es sind die Witwen, und zwar in dem festumrissenen Sinn von 1 Tim 5, 9–12, die einen in der Öffentlichkeit hervorgehobenen Stand bilden. Andererseits müssen wir aber doch festhalten, daß das Wort *matrona* im mittelalterlichen Latein keineswegs nur für Witwen verwendet wurde, sondern allgemein für *uxor, coniux*¹³. Wie kommt es, daß dann doch der Titel *matrona* in unserem Falle so stark von dem Begriffsinhalt *vidua* überschattet ist? Wir werden hier gewiß das asketische Moment berücksichtigen müssen, das in der Kirche seit alters mit dem Witwenstand verbunden wurde: „Unter die Witwen soll man nur solche aufnehmen, die nicht unter sechzig Jahre alt, nur einmal verheiratet gewesen sind und im Rufe guter Werke stehen, die ihre Kinder gut erzogen, Fremde beherbergt, Heiligen die Füße gewaschen, Bedrängten Hilfe geleistet haben und jedem guten Werke nachgegangen sind. Jüngere Witwen weise ab! Denn wenn sie im Widerspruch gegen Christus sinnlichen Regungen nachgeben, wollen sie heiraten. Dadurch ziehen sie sich Verurteilung zu, weil sie die erste Treue gebrochen haben“ (1 Tim 5, 9–12). Die Enthaltensamkeit wird hier als ein geradezu unentbehrliches Merkmal gefordert und hat seine Wichtigkeit in der kirchlichen Beurteilung nicht mehr eingebüßt. So kann die Allerheiligenlitanei der Kartäuser die Witwen einfach mit den *continentes* zusammenfassen. Das Gebet *De viduis* aus der im Spätmittelalter beträchtlich verbreiteten *Litania de sanctis* bringt folgenden Text: „Herr, die Fürsprache aller Witwen, die Dir in taubengleicher Keuschheit gefallen haben, Judith... und aller anderen, die nach ihrem ersten Manne keine anderen mehr kannten, sondern Dich allein begehrten...“¹⁴. Neben der Enthaltensamkeit ist aber auch das vom Apostel Paulus geforderte religiös-soziale und karitative Wirken der Witwen im Gedächtnis der Kirche geblieben¹⁵; die Liturgie hebt das durch die Lesungen aus dem Goldenen Abc der Frau hervor, der oben erwähnte Gebrauch des Titels *mater*

¹¹ Köln 1561 f. 147r. — Den Hinweis gab mir freundlicherweise H. H. Professor Dr. Balth. Fischer.

¹² Rudolf Padberg, Zum katechetischen Anliegen Georg Witzels (1501 bis 1573): Theologie und Glaube 43 (1953) 199.

¹³ Vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis 5, Niort 1885, 310.

¹⁴ Benützt ist Hs. Abtei St. Matthias I/3 f. 240; zur *Litania de sanctis* vgl. Rudolf Haubst, Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische „*Litania de sanctis*“: Röm. Quartalschrift 52 (1957) 220/223.

¹⁵ Vgl. die Aufgaben der Witwen in den *Statuta ecclesiae antiqua* 12 (ed. M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge 3, Louvain 1951, 619).

im trierischen Brevier von 1501 weist vielleicht in gleicher Richtung. Enthaltensamkeit und religiös-soziales und karitatives Wirken sind aber, beide zusammen oder doch wenigstens eines von beiden, auch als asketisches Merkmal bei verheirateten Frauen zu finden, so bei Ehefrauen und Müttern von Diakonen, Priestern und Bischöfen. Wenn auch die Unterscheidung solcher *diaconissae* und *presbyterissae* vom alten Stande der Diakonissen, bzw. ihre Aufnahme in diesen Stand, nicht in jeder Hinsicht aus den geschichtlichen Zeugnissen klar zu erkennen ist, so ist doch sicher eine gewisse Beziehung vorhanden¹⁶. Witwen und enthaltsam lebende verheiratete Frauen dieser Art mußten naturgemäß besonders im Blickpunkt der frühen Kirche stehen, bildeten einen Stand oder waren doch einem Stande angeglichen. Das verlor sich in dem Maße, als der Witwenstand (und auch der Diakonissenstand) seine Bedeutung als Stand einbüßte. Die Einrichtung der Klöster hat den Stand der Jungfrauen in seiner Bedeutung erhalten und im Mittelalter weithin auf den Leuchter gehoben. Für die verheiratete Frau und die Witwe blieb zwar das biblisch-altchristliche Ideal in mehr oder weniger abgestufter Form und wurde in vielen Einzelfällen verwirklicht, aber in einem kirchlichen Stande trat es nicht mehr hervor. — Die Entwicklung lief wohl mehr so, daß das Heiligenideal der verheirateten Frau und der Witwe, vom Stande her gesehen, ein Anhängsel am Heiligenideal der Jungfrauen wurde. Auf diese Tendenz mag hinweisen die Legendenbildung um die heiligen Pulcheria und Kunigunde, die entgegen der geschichtlichen Wirklichkeit als *virgines* verehrt werden¹⁷; das schon erwähnte Kartäuserbrevier aus St. Alban in Trier bringt eine Oration *De sancta Anna virgine*, obwohl das Gebet selbst keinen Anhalt dafür bietet¹⁸.

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß die Kirche in ihrer Liturgie wohl ein Heiligenbild der verheirateten Frau kennt, das aber vor allem von dem Standesideal der Witwe geprägt ist: Enthaltensamkeit und religiös-sozialem und karitativem Wirken. Dem Stande der Witwen und zum Teil wohl auch dem der Diakonissen werden enthaltsam lebende Frauen eben mehr oder weniger gleichgeachtet. In dem Maße, als der Stand der Witwen und der der Diakonissen in der Kirche zurücktreten, wird die Heiligengruppe der verheirateten Frauen als ein Anhängsel am Stande der Jungfrauen betrachtet. Die Erinnerung an das Standesideal ist dennoch nicht ganz verlorengegangen, wie uns die liturgischen Zeugnisse des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit kundtun. Die Untersuchung zeigt weiter, daß die Liturgie, getreu dem frühen Heiligenbegriff des Martyrers, d. h. des öffentlichen Zeugen, die heilige Frau nur dann berücksichtigt, wenn ihr Zeugnis in äußerlich merkbarer Form, d. h. irgendwie in der Öffentlichkeit erscheint. Das ist grundsätzlich der Fall bei Jungfrauen und Witwen, insofern sie geradezu einen Zeugnisstand in der Kirche bildeten,

¹⁶ Vgl. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*... 4, Louvain 1956, 139/147. „Selon l'ancienne discipline de l'Eglise romaine, les prêtres et les diacres qui avaient antérieurement contracté mariage devaient, à partir du jour de leur ordination, vivre dans la continence. Mais ils n'étaient pas tenus de se séparer“, 140; „Les *presbyterissae* et les *diaconissae* recevaient donc une bénédiction spéciale, sur le détail de laquelle nous ne sommes malheureusement pas instruits. Un costume spécial leur était imposé“, 141. — Es sei auch verwiesen auf den heiligen Paulinus v. Nola und seine Gattin (vgl. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1958, 370).

¹⁷ J. Werner: *LThK* 5 (1960) 1140/1141, Artikel „Josephsehe“.

¹⁸ Hs. Abtei St. Matthias I/2 f. 173.

weiter bei verheirateten Frauen, die durch ein öffentlich merkbare Tugendzeugnis diesen Ständen zugerechnet wurden, z. B. die *continentes*. Das heilige Leben der Frau in der Ehe und Familie blieb indes verborgen, war kein Zeugnis, das groß nach außen erkannt werden konnte. Meist brach erst die Witwenschaft diese verborgene Heiligkeit auf. Die Kirche hätte gewiß nicht geleugnet, daß auch verheiratete Frauen Heilige waren. Das bezeugen immerhin die Titel *matrona* und *electa*, unter denen auch das Leben in der Ehe mitgemeint ist. Daß man den Titel *matrona* wählte, mag daran liegen, daß dieses Wort immerhin noch etwas von Standesbedeutung und Öffentlichkeitscharakter besagte, also eine Frau bezeichnete, die in der kirchlichen Öffentlichkeit in einem gewissen Range und Ansehen stand¹⁹ und deren Tugendzeugnis so auch in die Öffentlichkeit gelangte.

Vom Pastoralen her dürfte jetzt die Frage auftauchen: Ist dieses von der Liturgie spurweise überlieferte Heiligenideal der heutigen christlichen Frau noch gemäß, in unserer wirtschaftlich und sozial so sehr umgeschichteten modernen Zeit? Steht doch heute die Frau allgemein, auch die verheiratete, in ganz anderer Weise im Leben als früher! Und in der christlichen Ehe der heutigen Zeit hat die Frau doch eine andere Öffentlichkeitsstellung erlangt als früher. Man braucht hier nur an all die Fragen um Stimmrecht der Frauen, Ehegesetzgebung, Elternbeiräte der Schulen usw. zu denken. Kann dann dieses Heiligenideal noch so betont unter dem Begriff der *vidua* und eines besonderen öffentlichen Zeugnisses gehalten werden? Von der Anrufung der liturgischen Allerheiligenlitanei *Omnes sanctae virgines et viduae, orate pro nobis* bis zu der von Georg Witzel erstrebten Anrufung *Sanc i coniugati atque coniugatae, orate pro nobis* ist es immerhin ein weiter Weg. Es fragt sich aber auch, ob die Witzelsche Formulierung überhaupt etwas aussagt, was als Heiligenideal gelten kann.

Die Begriffe der Commune-Titel enthalten alle — sei es in sich (Apostel, Martyrer, Bekenner, Bekennerbischof, Abt = Verwirklichung der evangelischen Räte) oder durch geschichtlich gewordene Begriffserweiterung auf ein spezifisch christliches Ideal (Jungfrau, ebenso auch Witwe) — einen Inhalt, der etwas über heroische Tugend aussagt, bzw. solches mitmeint. Man kann das nicht so von dem Worte *coniugata* behaupten. Bei den Ehemännern, die als Heilige verehrt werden, ist nicht die Tatsache ihres Ehestandes maßgebend für die Heiligkeit, sondern ihr Charakter als *confessores*. Daß eine *virgo* und eine *vidua* als Heilige verehrt werden, liegt nicht an der materiellen Tatsache der Jungfrauen- oder Witwenschaft, sondern an dem asketischen Ideal, das diese Heiligen verwirklicht haben; die Christenheit hat sich daran gewöhnt, beim Worte *virgo* oder *vidua* dieses Ideal mitzudenken. Das Wort *coniugata* hat eine solche Entwicklung nicht durchgemacht. Es gehört zu sehr in den allgemein natürlichen und profanen Bereich, als daß man dabei schon an ein Tugendziel dächte. Es wäre da schon besser, das Wort *matrona* wiederaufzugreifen, doch sollte es in einem heutigen Commune-Titel an erster Stelle stehen: *De matrona vel vidua*. Das Zurücktreten der verheirateten Frau ist heute nicht mehr begründet. Das Leben der Gattin und Mutter ist heute in allen Schichten des Volkes in die Öffentlichkeit gerückt, und wir können das Zeugnisgeben für Christus nicht mehr weiter mit der Zugehörigkeit oder Zurechnung zu einem öffentlich anerkannten asketischen Stande (den es ja auch in der alten Form gar nicht mehr

¹⁹ Vgl. M. Andrieu, a. a. O. 143: *cum sanctimonialibus et diaconissis et nobilissimis matronis seu universis feminis* (Liber Pont., éd. Duchesne, t. II, p. 6).

gibt) verbinden. Indes schadet es nicht, die überlieferten Worte *matrona* und *vidua* zu gebrauchen, an denen ein Stück asketischen Ideals haftet. Die asketische Forderung der Enthaltsamkeit kann gar nicht gestrichen werden, Enthaltsamkeit allerdings zu verstehen als die standesgemäße Keuschheit in der Ehe, gewiß ein Tugendziel, das bei der heutigen Ehenot deutlich erinnern würde, daß eben auch die Ehe ein christlicher Bekenntnisstand ist und auch das vor der Öffentlichkeit verborgene Tugendstreben seine Bedeutung für die Öffentlichkeit hat. Wie die Enthaltsamkeit müßte auch die religiös-soziale und karitative Note, die wir mit dem Begriff *vidua* bzw. *matrona* verbunden fanden, zum Standesideal der heiligen Frau gehören. Es ist dies mindestens von der gleichen Wichtigkeit in einer Zeit der Familienauflösung, des Heimverlustes und der Vereinsamung. Mütter und Großmütter dieser Art sind unserer Kirche goldwert und verdienen den Ehrentitel *matrona*, in dem doch etwas von mütterlich sorgender und reifer Autorität klingt, etwas, was schon Öffentlichkeitscharakter enthält, weil es dem Anfang aller Gemeinschaft dient, dem Leben und seinem Wachsen, natürlich und übernatürlich.

Es sei zum Ende noch darauf hingewiesen, daß die kostbare Epistel *Mulierem fortem*, dieses goldene Abc der Frau (Spr 31, 10—31), genau dieses Frauenideal schildert. Gegen Schluß steht ein entscheidendes Wort, das wir herausgreifen müssen: *mulier timens Dominum*. Nicht eine rein weltliche Sorge ist es, die die heilige Frau bestimmt, sondern die Gottesfurcht, der Anfang aller Weisheit, der erste Grund alles Tugendstrebens. Man könnte geradezu daran denken, daß dieses Wort schon für einen Commune-Titel genügen würde. Doch ist dafür in der Liturgie und im Sprachgebrauch keine Überlieferung vorhanden. Es ist aber das, was in den Titeln *matrona* und *vidua* der alten Überlieferung geborgen ist: sich allzeit vor dem Angesicht Gottes wissen, in Zucht vor Ihm die Sinne durch Enthaltsamkeit beherrschen, die Anbefohlenen für Ihn umsorgen und Ihm zuführen und schließlich nichts Höheres kennen als Ihn.

P. Petrus Becker, Trier

Über die Herkunft der österlichen Feuerweihe

Unter den Fragen des Bonifatius, die Papst Zacharias mit einem Brief vom 4. November 751 beantwortet hat, betraf eine das Osterfeuer. Zacharias kannte aber nur ein am Gründonnerstag aufbewahrtes Feuer; von „Kristallen“, von denen Bonifatius offenbar geschrieben hatte, war ihm nichts überliefert (1). Diese Stelle bildet bis heute die Grundlage für die immer wieder anzutreffende Angabe, die Feuerweihe am Karsamstag bzw. in der Osternacht erscheine „in der lateinischen Kirche zuerst in westfränkischen Ländern im 8. Jahrhundert“ und sei wahrscheinlich bestimmt gewesen, „heidnische Frühlingsfeuer zu Ehren des Wotan durch ein kirchliches Sakramentale zu verdrängen“ (2).

¹ Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, hg. von M. Tangl: MG Epp. sel. I (Berlin 1955) 197: „De igne autem paschali quod inquisisti: ... De cristallis autem, ut adseruisti, nullam habemus traditionem“.

² J. Lechner, Liturgik des römischen Ritus (Freiburg 1953) 155 f.; vgl. die sachlich übereinstimmenden Angaben bei A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I (Freiburg 1909, unveränd. Abdruck Graz 1960) 517; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) 667; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I

Die im wesentlichen einhellige Tradition dieser Angabe ist um so auffallender, als schon Duchesne auf ein anderes und älteres Zeugnis für die österliche Feuerweihe hingewiesen hatte: die „Legende“ des hl. Patrick, wonach die Iren wenigstens seit dem 6. Jahrhundert die Gewohnheit gehabt hätten, zu Beginn der Osternacht große Feuer zu entzünden (3). Duchesne hielt es für wahrscheinlich, daß dies ursprünglich ein britischer oder irischer Sonderbrauch war, der zu den Angelsachsen und durch die angelsächsischen Missionare im 8. Jahrhundert auf den Kontinent gelangte.

Genau hat er seine Quelle und deren Inhalt nicht mitgeteilt. Er dürfte aber die beiden ältesten Viten Patricks gemeint haben, die von Muirchu und Tirechan in der zweiten Hälfte bzw. gegen Ende des 7. Jahrhunderts in Irland verfaßt und im „Book of Armagh“ (ca. 800) überliefert sind (4). Muirchu berichtet nämlich, daß Patricius bei seiner ersten Osterfeier auf irischem Boden ein sehr leuchtendes und gesegnetes göttliches Feuer entzündet habe, dessen in der Nacht strahlender Schein von fast allen Bewohnern des ebenen Landes gesehen worden sei (5).

Da wenig vorher diese Osterfeier, das große Herrenfest und gleichsam das Haupt aller Feste (6), als Liturgiefeier von ihm gekennzeichnet ist (7), darf man wohl die Entzündung des Feuers und dessen Segnung als Bestandteil der Ostervigilfeier betrachten, wie sie nach Muirchu von Patrick gehalten worden ist. Für diese Annahme spricht auch, daß einmal die Stelle der Osterfeier als Feuerstätte bezeichnet wird (8).

Dasselbe ergibt sich aus Tirechan. Er spricht im Zusammenhang mit dem ersten Osterfest davon, daß ein Mann zuerst gesegnetes Feuer und die ersten Kerzenlichter von der Hand des Patricius mitnahm und nach Hause brachte,

(Freiburg 1932) 536; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. H. Bächtold-Stäubli, VI (1934/35) 1333; Die Feier der hl. Woche. Ein Werkbuch, hg. vom Liturgischen Institut zu Trier (Trier 1956) 95 A. 4; H. Schmidt, Hebdomada Sancta II (Rom — Freiburg — Barcelona 1957) 809 ff.; E. Pax, Art. „Feuer — in der Liturgie“: LThK²IV (1960) 108.

³ L. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1903) 250: „*En Occident, la légende de saint Patrice suppose que, dès le sixième siècle au moins, les Irlandais avaient coutume d'allumer de grands feux au commencement de la nuit pascale*“.

⁴ Beste Edition: Liber Ardmachanus — The Book of Armagh, ed. J. Gwynn, Dublin — London 1913 (zit. Gwynn); außerdem Faksimile-Ausgabe: Book of Armagh. The Patrician Documents, with introduction by Edw. Gwynn (The Irish Manuscripts Commission), Dublin 1937.

⁵ Gwynn S. 6 b: „*Sanctus ergo patricius sanctum pascae celebrans incendit divinum ignem valde lucidum et benedictum qui in nocte refulgens a cunctis pene per plani campi habitantibus visus est*“.

⁶ Ebda. 5 b: „*... hanc magnam domini sollempnitatem quasi caput omnium sollempnitatum*“.

⁷ Ebda. 6 a: „*... fixoque ibi tentorio debeta pascae vota sacrificiumque laudis cum omni devotione spiritus patricius cum suis deo altissimo secundum profetae vocem reddidit*“.

⁸ Ebda. 7 a: „*... non intraverunt in circuitum loci incensi*“.

um für Augen und Nasen der Heiden, des Königs Loigaire und seiner Zauberer gesegneten Rauch zu entfachen (9).

Muirchu und Tirechan besitzen zwar nur einen sehr begrenzten Quellenwert für die Geschichte Patricks (10), hier also der Osterfeier Patricks. Trotzdem sind sie sichere Zeugen dafür, daß in Irland wenigstens schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Weihe des neuentzündeten Feuers zur Feier der Osternacht gehörte.

Weitere Kenntnis von geweihtem Osterfeuer in Irland erhalten wir durch die „Vita s. Ciarani de Cluain“. Sie berichtet von Ciaran von Saigir, er habe als alter Mann kein anderes Feuer in seinem Kloster haben wollen als das geweihte Feuer, das von Ostern bis Ostern nicht erlöschen solle (11). Diese Vita geht in ihrer überlieferten Fassung auf einen alten Text, spätestens des 9. Jahrhunderts, zurück (12). Sie stellt also vielleicht ein Zeugnis für die österliche Feuerweihe in Irland im 9. Jahrhundert oder gar früher dar.

Daß diese irischen Osterfeuer an die Stelle heidnischer Feuer getreten und im Zuge der Überwindung des Heidentums aufgekommen sind, muß als wahrscheinlich angenommen werden. Das zeigt der Bericht Muirchus. Darin heißt es nämlich zwischen den Angaben über die Osterfeier Patricks, daß sich in jener Nacht die Heiden bei König Loigaire zu einem götzendienerischen Fest versammelt hatten und daß nirgends einer ein Feuer anzünden durfte, bevor es im königlichen Palast entbrannt war; andernfalls mußte er sterben (13).

Ob die Angelsachsen diesen Brauch, zu Beginn der Ostervigilfeier neues Feuer zu entzünden und zu weihen, bei den Iren kennengelernt und von ihnen übernommen haben, läßt sich nicht sagen. Gut möglich ist es, da ja im 7. und noch im 8. Jahrhundert Angelsachsen in großer Zahl irische Schulen, d. h. Klo-

⁹ Ebda. 19 a: „...in primo pascha hiferti virorum feicc qui portavit secum ignem primum benedictum ac ceriales lucernas primas patricii de manibus portavit domi ut accenderet fumum benedictum in oculos ac nares hominum gentilium et regis loiguri et magorum illius“.

¹⁰ Vgl. L. Bieler, *The Lives of Saint Patrick and the Book of Armagh: Saint Patrick*, ed. J. Ryan (Dublin 1958) 53—66.

¹¹ C. 30 (ed Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae I*, Oxford 1910, 212): „Et sanctus senex Kiaranus nolebat ignem alium in suo monasterio, nisi consecratum ignem a pascha usque ad pascha sine extinctioe...“. Diese Nachricht ist auch in eine späte lateinische Version (M) der „Vita s. Ciarani de Saigir“ (c. 32) übernommen worden, auf der Plummers Edition dieser Vita beruht (vgl. a. a. O. 231), während sie in der älteren, von Grosjean herausgegebenen Fassung fehlt (vgl. P. Grosjean, *Vita sancti Ciarani episcopi de Saigir*: *Anal. Boll.* 59 [1941] 235 A. 4; über die Übernahme von Berichten aus der Vita Ciarans von Cluain ebda. 224).

¹² Vgl. J. F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland I* (New York 1929) 379.

¹³ Gwynn S. 6 b: „...ut quicumque in cunctis regionibus sive procul sive iuxta in illa nocte incendisset ignem antequam in domu regia id est in palatio temorie succenderet, periret anima eius de populo suo“. Es dürfte sich dabei um das keltische Beltene-Fest handeln, das am ersten Mai stattfand und bei dessen Feier das Feuer eine hervorragende Stelle einnahm, vgl. J. de Vries, *Keltische Religion* (Die Religionen der Menschheit 18), Stuttgart 1961, 226.

sterschulen besucht haben, sei es in Irland selbst oder in England (14). Es muß aber auch für möglich gehalten werden, daß dieser Brauch durch die Iren selbst auf das Festland gelangt ist. Die eingangs erwähnte Anfrage des Bonifatius wäre dann so zu verstehen, daß er nach Rom geschrieben hat, weil ihm dieses Osterfeuer, das er im Frankenreich antraf, aus seiner angelsächsischen Heimat unbekannt war (15). In keinem Fall aber kann die päpstliche Antwort auf seine Frage weiterhin als ältestes Zeugnis für das geweihte Feuer der Ostervigilfeier gelten.

Dr. R. Kottje, Bonn

¹⁴ Vgl. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger 2, bearb. v. W. Levison u. H. Löwe (Weimar 1953) 169; Kenney a. a. O. 224 f.; W. Levison, England and the Continent in the eighth Century (Oxford 1956) 132 ff.

¹⁵ In dem von Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* V 21 (ed. C. Plummer I, Oxford 1956, 336) überlieferten Brief Abt Ceolfrids v. Wearmouth und Jarrow (ca. 710) wird von der Osternachtfeier erzählt, daß *praecedente congrua lectionum, orationum, caerimoniarum paschaliu[m] sollempnitate* die Opferfeier folgt; ein Osterfeuer oder gar dessen Weihe wird nirgends erwähnt.

Die neutestamentliche Handbibliothek des Seelsorgsgeistlichen

Maßgeblich für unsere Verkündigung und Unterweisung ist und bleibt das apostolische Kerygma, wie es sich in den Schriften des Neuen Testaments für die Kirche dokumentiert. Ganz gewiß sind es nicht in erster Linie Bücher, die das apostolische Kerygma und damit die Offenbarungsweisheit Gottes aus den Schriften des Neuen Testaments „entbergen“ (H. Schlier) helfen — aber ohne Zweifel gibt es doch exegetische Hilfsmittel, die bei solcher „Entbergungsarbeit“ — etwa bei der Vorbereitung der Predigt, der Glaubensstunde und Katechese oder einer Bibelstunde — helfen können. Welche aber sind das vornehmlich?

Die Frage ist schwer zu beantworten, weil ein Werkzeug in die Hand passen muß und die Brauchbarkeit eines Hilfsmittels seine subjektiven Bedingungen hat. So beschränken wir uns hier auf deutschsprachige Werke. Zudem: es gibt *erstrangige* Hilfsmittel, die dem Meister der Exegese genügen, und *zweitrangige*, auf die nicht verzichten kann, wer nach der Weise eines guten Gesellen arbeitet.

1. Erstrangige Hilfsmittel

Auch wer gewöhnlich mit zweitrangigen Hilfsmitteln zu arbeiten pflegt, wird auf erstrangige — zumindest in der Form von Handausgaben — nicht gänzlich verzichten wollen.

a) Als *kritische Textausgabe* wird E. Nestle (*K. Aland*), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁴1960, praktisch am meisten helfen und genügen. Daneben hilft A. Huck (*H. Lietzmann*), (*Griechische*) *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen ¹⁰1950 (Nachdruck Berlin 1961); bis die sehr notwendige Neubearbeitung von H. Greeven oder die angekündigte neuartige von K. Aland erschienen sein wird, wird man zur Korrektur immer gern J. Schmid, (*Deutsche*) *Synopse der drei ersten Evangelien*, Regensburg ³1960, zu Rate ziehen.

b) Als *Konkordanz* wird für den praktischen Gebrauch A. Schmoller, Handkonkordanz zum Neuen Testament, Stuttgart ¹⁰1953, genügen; der Fachmann arbeitet lieber mit W. F. Moulton/A. S. Geden A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh ³repr. 1957.

c) Als *Griechisches Lexikon* ist W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ³1958, schlechthin unentbehrlich.

d) Als *Grammatik* hilft meisterlich Fr. Blass (O. Debrunner), Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ³1954.

e) *Quellenwerke* wird man in der Handbibliothek eines Seelsorgsgeistlichen im allgemeinen nur in der Form zusammenfassender Darbietungen suchen. Das von P. Billerbeck (H. L. Strack), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—V, München ³1956, dargebotene Material wird nicht jeder sachgerecht auszuwerten verstehen. C. K. Barrett (C. Colpe), Die Umwelt des Neuen Testamentes; ausgewählte Quellen, Tübingen 1959, illustriert original die Zeitgeschichte. Von E. Hennecke (W. Schneemelcher), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, liegt nun wenigstens wieder Bd. I (Evangelien) Tübingen ³1959, vor (Nachdruck Berlin 1961). Die bisher veröffentlichten Texte vom Toten Meer bietet in Übersetzung J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, München/Basel 1960, einen kleinen Teil der koptisch-gnostischen von Nag-Hamadi J. Leipold — H. M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, Hamburg-Bergstedt 1960.

2. Zweitrangige Hilfsmittel

a) Neutestamentliche Theologie:

Die erste — leider bisher auch einzige — katholische (deutschsprachige) Ntl. Theologie schenkte uns M. Meinertz, Theologie des Neuen Testamentes I/II, Bonn 1950, eine zusammenfassende Darstellung der neutestamentlichen Ethik R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handb. d. Moraltheologie 6), München 1954. In B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz/Wien/Köln 1959, ist der Verkündigung nunmehr ein sehr nützliches zusammenfassendes Hilfsmittel geschenkt (die in Vorbereitung befindliche Neuauflage wird wohl einige etwas bescheiden ausgefallene Artikel dem guten Stand der anderen anpassen); ein Hilfsmittel, das alle diejenigen gern benutzen werden, denen das Standardwerk von G. Kittel (G. Friedrich), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I—VII/1—7 (bis Sigma), Stuttgart 1933 ff, nicht zugänglich ist. Die Theologie des Mt erhellt W. Trilling, Das wahre Israel (Erfurter ThSt 7), Leipzig 1959, die des Joh weitgehend W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1959 (Ntl. Abh. XXI/1—2), Münster 1959, die des Eph Fr. Mußner, Christus das All und die Kirche (Trierer ThSt 5), die des Hebr F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung (Münchener ThSt I/9), München 1959. A. Wikenhauser, Die Christusbystik des Apostels Paulus, Freiburg ²1956, wird zentrale Abschnitte des paulinischen Theologie verstehen helfen (obgleich eine Neuauflage gewiß neuere Erkenntnisse verarbeiten würde). R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg ²1961, und H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 3), Freiburg ²1959, sollte jeder Geistliche sich

erarbeitet haben. Wir deutschen Katholiken sind arm an helfenden bibeltheologischen Arbeiten.

b) Kommentare:

Von „Herders [sic?] Theologischem Kommentar zum Neuen Testament“ (hrsg. v. A. Wikenhauser, fortgef. v. A. Vögtle) konnten bislang nur 2 Bände erscheinen: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1953 (neue Aufl. in Vorbereitung) und K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe — der Judasbrief*, Freiburg 1961. Bis dieser erste und einzige katholische wissenschaftliche Kommentar (in deutscher Sprache) vollendet sein wird, wird in der Handbibliothek keines Geistlichen das für weitere Kreise bestimmte „Regensburger Neue Testament“ (hrsg. v. A. Wikenhauser und O. Kuss), das zuverlässig orientiert (obgleich es theologisch und geistlich streckenweise recht uninteressant bleibt), fehlen dürfen; mit Ausnahme von Band 6 liegt es nun in (2. bzw. 3. od. 4.) Neubearbeitungen vor. Darüber hinaus können nur wenige katholische Einzelkommentare weiterhelfen, so besonders: O. Kuss, *Der Römerbrief*, Lief. I/II, Regensburg 1957/59 (bis 8, 19); H. Schlier, *Der Galaterbrief* (Krit.-ex. Komm. NT 7), Göttingen ¹⁹⁵² (neue Aufl. in Vorbereitung); ders., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ¹⁹⁵⁸; J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn ¹⁹⁴². — Wem die fachwissenschaftlichen katholischen Kommentarbände der *Études Bibliques* (Mt, Mk, Lk, Joh, Apk, Röm, Gal, 1. 2 Kor, 1. 2 Thess, Past, Hebr, Apk) nicht zugänglich sind, wird ergänzend zu den oben aufgeführten katholischen Kommentaren vielleicht je einen nichtkatholischen zur Hand haben wollen; mit allem Vorbehalt — Kommentare exegesieren immer nur unter einseitigem Aspekt — sei hingewiesen für Mk, Joh, Apg, Phil, Kol, Phlm, Jak, Hebr auf die Bände des „Krit.-ex. Komm. über das NT (W. Meyer)“, Göttingen, ferner auf W. Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus* (Prophezie) I/II (c. 1—17), Zürich 1948/49; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Th. Handkomm. z. NT 3), Berlin ¹⁹⁶¹; A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu; eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart ¹⁹⁵⁶; H. Windisch (H. Preisker), *Die Kath. Briefe* (Handb. z. NT 15), Tübingen 1951.

An Einzelkommentierungen wäre zu nennen: J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ¹⁹⁶⁰, der zuverlässig die Fragen der Passionsgeschichte beleuchtet, wie A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria*, Düsseldorf 1958, das 12. Kap. der Apk. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg ¹⁹⁵⁶ (protest.) exegisiert sachlich und helfend; F. Mußner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, München 1961, hilft für Predigt und Katechese. Von den meisterlichen Auslegungen, die H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg ¹⁹⁵⁸ vorlegt, und von denen, die in E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1952, zusammengebunden sind, kann viel theologische Erhellung ausgehen.

c) Einleitungsfragen

Dankbar ist die katholische Bibelwissenschaft für das mutig-besonnene Werk von A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg ¹⁹⁵⁶; wer in die Fragen, die die nichtkatholische Bibelwissenschaft bewegen, umfassend (bis Oktober 1960) und besonnen eingeführt werden will, wird zu W. Michaelis, *Einleitung in das NT*, Bern ¹⁹⁶¹ (mit Ergänzungsh.), greifen. Über

alle Bibelfragen versucht kurz (freilich mit unterschiedlicher Gründlichkeit) zu orientieren *H. Haag*, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1951. *J. Schildenberger*, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, gibt in traditioneller Weise eine Übersicht über die Verstehensfragen, wohingegen *K. Rahner*, *Über die Schriftinspiration* (*Quaestiones disputatae* 1), Freiburg 1958, vielfach neue Sichten eröffnet. Die *Documenta Ecclesiastica Sacrae Scripturae spectantia* sammelt das *Enchiridion Biblicum*, Neapel/Rom 1954. *W. Foerster*, *Neutestamentliche Zeitgeschichte I/II*, Hamburg 1959/1956 (protest.) gibt vielleicht die leserlichste erste Einführung in die anfallenden Fragen. *J. Vogels*, *Handbuch der Textkritik des NT*, Bonn 1955, legt zusammenfassend vor, was der katholische Altmeister über sein Forschungsgebiet zu sagen weiß. *Cl. Kopp*, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, orientiert einschlägig über Vergangenheit und Gegenwart. — Neben dem fachwissenschaftlichen Organ der katholischen Exegeten Deutschlands, der *Biblischen Zeitschrift* (hrsg. v. *V. Hamp* und *R. Schnackenburg*), N. F. 1 (1957) ff, bietet sich als Hilfsmittel für die biblisch fundierte Verkündigung das Organ des katholischen Bibelwerkes e. V. *Bibel und Kirche*, 1 (1946) ff an, vom 16. Jg. (1961) an (hrsg. v. *O. Knoch*) äußerlich und inhaltlich vielversprechend neugestaltet, nachdem dieser Zeitschrift in *Bibel und Leben* (hrsg. v. *G. J. Botterweck* und *J. M. Nielen*) 1 (1960) ff, eine Konkurrenz erstanden ist.

Über pastoral helfende (und gleichzeitig exegetisch zuverlässige) Veröffentlichungen der *praktischen Bibelarbeit* müßte eigens berichtet werden.

Prof. Heinz Schürmann, Erfurt

BERICHTE

Grillmeier, Aloys SJ: *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*. — München: Hueber 1956. XII, 150 S. Lw. 12,80 DM.

Die Untersuchungen über das frühchristliche Kreuzigungsbild des durch seine dogmengeschichtlichen Forschungen bekannten und anerkannten Theologen haben die „trägen Wasser der christlichen Ikonographie aufzurühren“ vermocht, was Rud. Berliner in seiner Besprechung dem Buche von G. wünschte. Seit seinem Erscheinen wird die Hypothese G.'s diskutiert.

Die Ikonographie der frühchristlichen Kreuzigungsdarstellung war schon öfter behandelt; in der zwölf Seiten langen Bibliographie im Buche G.'s kann man die Werke finden. Zunächst tritt G. mit Hesbert und Grondijs (Hesbert, R. J.; *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale*; Paris-Tournai-Rome 1940. — Grondijs, L. H.: *L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix*, *Bibliotheca Bruxellensis*, t. 1; Bruxelles 1947) in eine Diskussion ein, worin er deren Thesen widerlegt. Ausgangspunkt dieser Diskussion ist die Tatsache, daß die frühen Kreuzigungsdarstellungen bis ins hohe Mittelalter hinein Christus mit offenen Augen zeigen — also mit einem Zeichen körperlichen Le-

bens — zugleich aber mit geöffneter Seite, was nach Joh. 19, 33—34 Zeichen des Todes Jesu ist. Hesbert wollte dieser Schwierigkeit durch eine textkritische Untersuchung beikommen, wobei er die eigentlich theologischen und symbolischen Gründe unbeachtet ließ. Grondijs ging nun gerade von dieser Seite aus — ein grundsätzlich richtiger Ansatzpunkt —, benutzte aber leider ein „zeitlich und örtlich begrenztes Theologoumenon“, welches schon in Ephesus und Chalkedon (431 und 451) überwunden war. (G. 14) So blieb die Frage bestehen: wie sind die beiden sich widersprechenden Motive zu verstehen: die geöffneten Augen als Zeichen des Lebens und die geöffnete Seite als Zeichen des schon eingetretenen Todes in ein und demselben Bild?

G.'s Lösungsversuch, den er auf den Rabulas-Typ einschränkt, von ihm selbst nur als Arbeitshypothese bezeichnet (G. 15), ist nun folgender: „Der Gekreuzigte... ist als Toter dargestellt, und was durch die geöffneten Augen dieses als lebendig erscheinenden, und dennoch als körperlich tot gedachten, weil von der Lanze durchbohrten Christus ausgedrückt werden soll, ist nichts anderes als seine untrennbare Gottheit.“ Die Zweinaturen-Lehre, die in der Kirchengeschichte des 4. bis 6. Jahrhunderts eine so große und aufregende Rolle spielte, ist also demnach der dogmengeschichtliche Hintergrund.

Ehe nun G. diese Anschauung belegt, versucht er einige wichtige Vorfragen zu klären. Mit großer Akribie und Kenntnis der Literatur erarbeitet er im 2. Kapitel das Thema: Christusglaube, Symbol und Bild. Es geht ihm um die Begriffe Symbolismus und Realismus, deren Verständnis unabdingbar für das Verständnis der Kreuzigungsdarstellung ist, und die nur vielleicht — je nach Standort des Lesers — zu sehr im abendländischen Sinne erörtert erscheinen könnten, wie Biedermann in seiner Kritik vermerkt.

Auf den Seiten 33 bis 66 erarbeitet G. die christologische Symbolik im Glaubensbewußtsein des frühen Christentums: ein für das Verständnis der christlichen Kunst von Antike und Mittelalter grundlegendes Kapitel. Hier ist u. a. die Frage nach der irdischen Erscheinung Jesu gestellt, eine Frage, vor welcher man — nur mit der Kenntnis des NT — kapitulieren müßte, die aber in der theologischen Reflektion der patristischen Literatur und auch der Gnosis Antworten gefunden hat. Christus erscheint einmal als ungestaltet und häßlich, das andere Mal in schöner, ja in manchen Quellen sogar in wandelbarer Gestalt (vgl. Acta Joannis 89 ff, 93).

Im 4. Kapitel endlich kommt G. zu dem eigentlichen Problem, das er S. 15 stellte. Nach einer Erörterung der theologischen Symbolik des Kreuzes als Zeichen Christi, der man neuerdings noch die drei postumen Aufsätze von F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens (Jahrbuch für Antike und Christentum 1—3, Münster 1958—60) beigegeben könnte, beginnt S. 81 der eigentliche Erklärungsversuch. Die Hauptrolle spielt darin der sogenannte „Physiologus“, ein antik-christliches Tier- und Naturbuch mit enkratistisch-spiritualistischer Tendenz (G. 82), worin Tiere, Pflanzen und Steine als Symbole und Typen für Christus oder kirchliche Dinge verwendet werden. Vom Löwen heißt es nun da (G. 84): „Wenn der Löwe in seiner Höhle schläft, wachen seine Augen; denn sie sind offen, und in den Cantica bezeugt Salomon und spricht: ich schlafe, aber mein Herz wacht (Cant. 5, 2). So schläft zwar der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten des Vaters. Denn nicht schlummert oder schläft der Wächter Israels (Ps 121, 4).“ Dieser Text aus der ersten Rezension des Physiologus (ca. 200 bis evtl. nach 385) findet erst wieder eine Verwendung durch Eulogius von Alexandrien (580—607): „Löwe... so auch unser Herr Christus, da er am Kreuz als Mensch ein wenig schlief, als Gott aber die Augen der Gottheit offen hielt“ (G. 85). G. möchte im Löwengleichnis ge-

radezu einen Kommentar zur Kreuzesdarstellung des Rabulas-Typ sehen (G. 85); denn so löst sich der scheinbare Widerspruch von Tod und Leben in der Kreuzigungsdarstellung mit offenen Augen. Wie der Löwe mit offenen Augen, so schläft Christus seinen mystischen Todesschlaf am Kreuz. Zugleich aber ist der göttliche Logos wachend zugegen: so ist die Gottheit des Gekreuzigten betont. Hier wird man darauf hinweisen dürfen, daß der Physiologus-Text trotz seiner Verbreitung allein steht, keine Parallelen hat und für die in Frage kommenden Jahrhunderte außer Eulogius (erst um 600!) keine literarische Wirkung zu haben scheint. Sollte für ein so zentrales Thema wie das unsrige der Physiologus-Text so wichtig, ja konstituierend sein, so müßte die Frühzeit eine größere literarische Verbreitung dieses Gedankens nachweisbar sein. Zudem ist (nach Stommel) der Physiologus-Text kaum orthodox zu verstehen.

Die folgenden Kapitel: Das Christusbild der griechischen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts; und: Zwei byzantinische Interpreten des alten Kreuzigungsbildes — geben der Theorie G.'s grundsätzlich nichts Neues, sind aber von Bedeutung für den an Einzelheiten interessierten Leser.

So groß und gediegen das Buch in seiner dogmengeschichtlichen Sicht ist, so sehr ist es aber zu bedauern, daß die Frage der Denkmäler nicht genug bearbeitet wurde. So ist es nicht recht, daß das Londoner Elfenbein (geg. 430) und die Tür von San Sabina in Rom (um 430) mit der Bemerkung übergangen wurden, sie seien zu undeutlich (G. 2 Anm. 1), und S. 2 der irreführende Satz steht: „Die erste imago Christi crucifixi, die wir eindeutig datieren können, findet sich als Miniatur im sogenannten Rabulas-Codex... 586 n. Chr.“

Tatsächlich haben sich einige Kritiker G.'s dadurch verleiten lassen, zu schreiben, die Rabulas-Miniatur sei die erste Darstellung der Kreuzigung überhaupt. (Müller; G. R.) Auch die beiden genannten Reliefs, die gut 150 Jahre früher liegen als Rabulas, zeigen die geöffneten Augen. Hier wäre es nun notwendig, auf die Morphologie des Gekreuzigten in der frühen Kunst einzugehen. Schon von der Gewandung her lassen sich drei Typen unterscheiden: 1. Der nur mit dem knappen Subligaculum bekleidete Christus (vgl. Londoner Elfenbein und Türe von Sa Sabina); 2. Christus mit dem Colobium sine manicis (vgl. Rabulas-Codex, Holzkästchen von Sancta Sanctorum, Enkolpium in Monza, Wandbild von Maria Antiqua); 3. Christus in Tunica manicata (vgl. Silberteller aus dem russischen Gouvernement Perm).

Von der Haltung der Arme Christi her wären zwei Typen zu nennen: 1. Christus breitet die Arme waagerecht aus wie auf den meisten Denkmälern; 2. Christus hält die Unterarme am Körper angelehnt wie viele Oranten (Türe von San Sabina; Ägypt. Amulett, Paris, Cabinet des Médailles).

Die dogmengeschichtliche Erklärung allein scheint (nach J. Fink) für unser Thema zu eng zu sein; die Motivgeschichte müßte mehr herangezogen werden. So bildet die Antike (nach Fink, der das Anliegen G.'s nicht ernst genug zu nehmen scheint) in ihrer sepulkralen Kunst die Toten immer „lebendig“ mit offenen Augen ab (von Stommel mit Recht anders interpretiert). Nur bei Feinden und Barbaren werden Tod und Sterben in ihrer Schrecklichkeit gezeigt (vgl. das Londoner Elfenbein: Christus mit offenen Augen, der erhängte Judas mit geschlossenen). Die offenen Augen hätten also nichts Auffälliges mehr an sich. Kreuz und vor allem die Lanze wären dann nur mehr attributiv zu verstehen, die Besonderheit des Todes kennzeichnend. — Die künstlerischen Darstellungen müßten aus der künstlerischen Tradition und den tragenden Ideen einer Zeit erklärt werden; eins von beiden genüge nicht. So wird man kaum die offenen Augen Christi nur als Einwirkung des Physiologus erklären können, was manche Besprechungen zu G. übernehmen. Beides, Physiologus und

Christus mit offenen Augen, leben eher aus dem gemeinsamen antiken Wurzelboden, wo es eine geläufige Vorstellung war: das nichtschlafende Auge als Symbol der wachenden Gottheit (Stommel; „Auge“ in RAC; Dölger, *Ichthys* II, 542, 4).

Hugo Rahner hat eine ausführliche und tieferschürfende Kritik zu G. geschrieben. Er deutet auch auf den Hiatus zwischen Text und Bild. Die Rabulas-Kreuzigung könne nicht so etwas wie eine Illustration zum Löwengleichnis des Physiologus sein. Der gemeinsame geistige Hintergrund der christlichen und auch heidnischen Antike ist, wie schon gesagt, das Entscheidende. Die zugespitzten Bemerkungen Rahners auf das 6. Jahrhundert und die Neo-Chalcedonische Richtung treffen jedoch das Problem nicht, da die frühen Denkmäler aus dem 5. Jahrhundert vernachlässigt werden. — Rahner bringt als Argument gegen G. den Vorschlag (wie auch Bandmann, Biedermann und Stommel), ob nicht die zeitlich hintereinander liegenden Momente — sc. der noch lebendigen Schächer, des Schwammhalters, Speerträgers, der Mora-spielenden Soldaten — als auf die gleiche Fläche projiziert zu verstehen seien, Aktionen also, die teils vor, teils nach dem Hinscheiden Jesu liegen. So ließe sich auch besser der Schwierigkeit beikommen, daß die Schächer, die nach Joh. schon tot sein mußten, mit offenen Augen, also lebendig gemalt sind; ihre offenen Augen könnten nicht symbolisch erklärt werden! Zeitlich nacheinander erfolgte Handlungen in einem Bild zu vereinigen war eine bis ins späte Mittelalter hinein beliebte und häufige Darstellungsart. Für das frühe 5. Jahrhundert möchte ich wieder auf die schon genannten Londoner Elfenbeine verweisen, wo z. B. auf einer Platte in zusammenhängender Komposition 1) die Verleugnung Petri und die Magd, 2) der Hahn, 3) die Händewaschung des Pilatus, und 4) die Kreuztragung dargestellt sind. Die zugehörige Kreuzigungsplatte zeigt Christus mit offenen Augen, den Lanzenstich und den erhängten Judas, drei zeitlich auseinanderliegende Momente. — H. Rahner legt besonderen Wert darauf, festzustellen, daß G.'s Interpretation der Seitenwunde Jesu als Zeichen des schon erfolgten Todes nach dem Befund der patristischen Theologie zu einseitig sei. G. benutze sie zu sehr für das Totsein. Sie sei aber mehr Zeichen der göttlichen Logoskraft — „Das Wunderbare am toten Körper Jesu“, Origenes; oder Gregor von Nyssa: Lebensader, durch Eisen geöffnet“. Mit einem breiten Hinweis auf Ephraem's Hymnen möchte H. Rahner auch die syrische Kreuzfrömmigkeit mehr herangezogen wissen.

Eine Frage für sich bleibt natürlich noch die nach der Entstehung des Kreuzigten mit geschlossenen Augen. Die Entstehungsgeschichte ist bis jetzt noch nicht befriedigend erklärt. Mit dem Gero-Kruzifix im Kölner Dom (c. 3. V. 10. Jahrh.) beginnt die Darstellung Christi mit geschlossenen Augen am Kreuz für uns greifbar zu werden. Die Einzeldarstellungen werden häufiger (Lothar-Kreuz c. 1000, Aachen; die Kreuze Bernwards v. Hildesheim: Bronze-Tür und Silberkreuz, 1015 bzw. um 1000; die Kreuzigung der Pala d'oro c. 1020, Aachen; die Miniaturen der ottonischen Kölner Buchmalerei). Daneben behauptet sich aber bis ins 13. Jahrhundert Christus mit offenen Augen. In den ottonischen Zyklen kann innerhalb desselben Zyklus Christus mit offenen und geschlossenen Augen dargestellt sein [Egbert-Codex c. 980, Trier (von G. in seiner Liste S. 127 in dieser doppelten Art nicht aufgeführt); Otto-Evangeliar c. 990, Aachen; Goldenes-Evangeliar von Echternach (Kreuzigung und Abnahme, ?) 1020—30, Nürnberg]. Bei den karolingischen Denkmälern (Utrecht-Psalter, Drogo-Sakramentar) läßt sich wegen der Kleinheit der Ausführung keine eindeutige Aussage machen. Welche Wandlungen in Frömmigkeit und Theologie sowie der Kunstpraxis zur Darstellung des toten Christus mit ge-

geschlossenen Augen führten, ist noch zu wenig untersucht; vielleicht wird die in Kürze erscheinende Arbeit von R. Hausscherr über den Kölner Gero-Kreuzifixus die Gründe klären. Die Stellungnahme Humberts a Silva Candida 1054 gegen Konstantinopel hat bereits 1928 von K. Künstle (Ikonographie der christlichen Kunst, S. 452 f) eine plausible Erklärung gefunden für die Frage des toten Christus am Kreuz, als sie Grondijs, Grillmeier und Loßky (Ouspensky und Loßky, Vom Sinne der Ikonen, Bern 1952 S. 184) vorlegen konnten.

Wenn auch methodisch das Werk Grillmeiers einige Schwierigkeiten hat, das Grundanliegen einer real-symbolischen Exegese der frühchristlichen Kreuzigungsbilder ist meisterlich dargestellt. Auch die Deutung der offenen Augen kann hypothetisch übernommen werden mit der Einschränkung der mangelnden Beweiskraft des Physiologus, aber aus der antiken Vorstellung des nicht schlafenden Auges der Gottheit erwachsen. Vorbildlich sind G.'s Bibliographie, seine patristischen Texte, das Register, die Souveränität des Dogmenhistorikers. Das verarbeitete Material ist sehr reich. G.'s Verdienst bleibt: die Diskussion in Gang gebracht und gleich auf ein hohes Niveau gerückt zu haben.

Bibliographie der wichtigeren Besprechungen zu Grillmeier

Christliche Kunstblätter. 1960 (G. R.). — Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 5. 1958 S. 229—31 (O. Perler). — Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 5. 1959 (G. Bandmann). — Historisches Jahrbuch. 79. 1960 S. 473—75 (A. W. Ziegler). — Jahrbuch für Antike und Christentum. 1. 1958 S. 127—29 (E. Stommel). — Münchener Theologische Zeitschrift. 8. 1957 S. 218 (R. Müller). — Das Münster. 11. 1958 S. 177—80 (R. Berliner). — Oriens Christianus. 41. 1957 S. 138 (H. Engberding). — Orientierung. 21. 1957 S. 61—63 (M. G.). — Ostkirchliche Studien. 6. 1957 S. 179—82 (H. Biedermann). — Scholastik. 32. 1957 S. 410—16 (H. Rahner). — Theologie und Glaube. 47. 1957 S. 157 f (A. Fuchs). — Theologische Revue. 53. 1957 Sp. 241—48 (J. Fink). — Zeitschrift für katholische Theologie. 79. 1957 S. 488 f (E. Luchesi Palli). — Zeitschrift für Kirchengeschichte. 70. 1959 S. 160—62 (C. Andresen).

Rel.-Lehrer Franz Ronig, Nonnenwerth

BESPRECHUNGEN

ALLGEMEINES

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter dem Protektorat v. M. Buchberger † u. H. Schäufele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. IV: Faith and Order bis Hannibaldis; Bd. V: Hannover bis Karterios; Bd. VI: Karthago bis Marcellino. XII S., 1352 Sp., 24 Tafeln, 8 Karten; XII S., 1384 Sp., 14 Tafeln; XVI S., 1376 Sp., 24 Tafeln., 10 farb. Karten. — Freiburg: Herder 1960/61. Lw. pro Bd. 77 DM, Hldr. 86 DM.

Nun, da mehr als die Hälfte der Neuauflage dieses groß angelegten Lexikons vorliegt, läßt sich sagen und ist lobend hervorzuheben, daß es sich in Anlage und Grundaufbau bisher treu geblieben ist (vgl. TThZ 67 [1958] 188—190; 68 [1959] 372). Allerdings ist auch zu vermeiden, daß eine gewisse Verlangsamung in der Erscheinensfolge der einzelnen Bände eingetreten ist. Die Zahl der Mitarbeiter nimmt von Band zu Band zu; besonders werden in steigendem Maße im Ausland lebende Fachleute herangezogen. Kennzeichnend dafür, daß die verschiedenen christlichen Konfessionen sich um ein tieferes gegenseitiges Verständnis bemühen, ist die Tatsache, daß der Beitrag „Kirche im außerkatholischen Verständnis“ (VI, 183—186) von K. E. Skydsgaard, dem Leiter des konfessionskundlichen

Instituts des Lutherischen Weltbundes, Kopenhagen, und der Artikel „Luthertum II, Selbstdarstellung der Lehre“ (VI, 1235–1240) von E. Kinder, Münster, geschrieben ist.

Aus der Fülle und Vielfalt des Gebotenen, das nicht nur eine Bestandsaufnahme von Theologie und Kirche darstellt, sondern darüber hinaus in vielen Problemartikeln der Forschung mannigfache Anregungen gibt, sei auf folgende Beiträge vor allem hingewiesen:

Band IV: Formgeschichtliche Methode, Freiheit, Gegenreformation, Gnade, Gotik, Gott, Gottesbeweise, Gottesgnadentum, Haglographie.

Band V: als Zentralartikel: Jesus Christus, zudem: Heilig, Heilige Schrift, Heiliger Geist, Heilsgeschichte, Homiletik, Hypostatische Union, Inspiration, Israel, Johannes-schriften, Kanon, Kaisertum.

Band VI: hier tritt besonders die Aktualität in den Themenkreisen „Kirche“ und „Konzil“ zutage. Unter Kirche finden sich Stichworte wie: Kirchengeschichte, Kirchengliedschaft, Kirchenrecht, Kirchenstaat. Andere wichtige Beiträge sind: Kirche und Staat, Konfessionalismus, Kolonialismus, Kommunismus, Kontroverstheologie, Leben - Jesu - Forschung, Laie, Liturgische Bewegung.

Ungern vermißt man beim Stichwort „Fürbitten“ (IV, 461 f) einen Abschnitt über Fürbitten in der Bibel. Auch verdiente der in der zeitgenössischen Exegese an Bedeutung zunehmende Begriff „Frühkatholizismus“ eine Würdigung.

Es sei gestattet, hier ein schon anderwärts geäußertes Desiderat anzufügen: Es wäre sowohl für Benutzer wie für Mitarbeiter des Lexikons wichtig und wertvoll, wenn der Verlag sich entschließen könnte, durch einen zusätzlichen Faszikel mit alphabetischem Verzeichnis aller Mitarbeiter und den von ihnen bearbeiteten Beiträgen sowie den zugehörigen Fundstellen die Brauchbarkeit dieses bedeutsamen Nachschlagewerkes zu erhöhen. Von manchen Kollegen weiß ich, daß sie dieses Desiderat mit mir teilen.

Es bleibt nur zu wünschen, daß die Herausgabe der noch ausstehenden Bände in angemessener Zeit erfolgt und daß sie die gleich hohen Qualitäten aufweisen. Jedenfalls gebührt dem Verlag und den Herausgebern für das bisher Geleistete unser aufrichtiger Dank.

H. Groß

Rahner, Karl — Vorgrimler, Herbert: Kleines Theologisches Wörterbuch. — Freiburg - Basel - Wien: Herder 1961, 397 S. (Herder-Bücherei, Bd. 108/09) kart. 4,80 DM.

Es war gewiß ein guter Einfall, in die Herder-Bücherei dieses Kleine Theologische Wörterbuch aufzunehmen. Und das trotz aller Nachteile, die einem solchen Unternehmen notwendig anhaften. Da ist zu nennen der bewußte Verzicht auf eine systematische Darstellung unseres Glaubensgebäudes, die Tatsache, daß gezwungenermaßen die Behandlung mancher Stichworte unterbleiben mußte, der Wegfall jeglicher Literaturangaben. Doch wäre es falsch, zu meinen, hier nur eine knappe Darstellung gängiger Schulmeinungen vorzufinden. Vielmehr erweist das Wörterbuch sich als einen gelungenen Ableger vom großen Lexikon für Theologie und Kirche. Die beiden Verfasser haben ihm den gleichen Geist eingehaucht und die Beiträge mit der gleichen Problematik, soweit es geboten schien, befrachtet. Von daher erklärt sich auch die oft recht komprimierte Ausdrucksweise, die den Gehalt nicht leicht greifbar an die Oberfläche der Darstellung spült. Vielmehr verlangen die über 600 Artikel schon eine eindringende Denkeffort, sagen sich jedenfalls nicht einfachhin aus. Die oft recht dichte Sprechweise enthält vieles, das zur Begründung und Entfaltung auf das große Lexikon zurückweist. Die Brauchbarkeit wird erheblich gesteigert durch die vielen Zwischenverweise und das Ergänzungsregister, das noch einmal 200 Begriffe als implizite mitbehandelt dardat. Obwohl das Wörterbuch seiner Grundkonzeption nach dogmatisch sein will, ist doch auf Schritt und Tritt zu erkennen, daß es, wenn auch mit Unterschieden, stark bibeltheologisch orientiert ist, daß die Schrift wesentlich zur Erarbeitung der einzelnen Glaubenslehren dient und nicht nur ein beliebtes Zitatensortiment bedeutet. Als Beispiel für den Umfang und das Eindringen in die Probleme sei hingewiesen auf die Artikel „Jesus Christus“ (183–188), „Kirche“ (198–203), „Offenbarung“ (265–269), „Protestantismus“ (303–306), „Tod“ (355–360). Vielleicht aber klarer und bestimmter als diese großen Beiträge lassen kleinere Artikel wie „Ätiologie“ (36), „Jetzt“ (188), „Kairos“ (191 f), „Naherwartung“ (254), „Sparsamkeitsprinzip“ (339) die individuelle Prägung des Wörterbuches erkennen, seinen eigentlichen Pulsschlag spüren. So vermag es zwar schnelle Information herzugeben, die jedoch nicht schnell nach Umfang und Gehalt zu begreifen ist, sondern in echter Meditation aus ihren Tiefen erhoben sein will.

Daher wird nicht nur der interessierte Laie, vor allem der Religionslehrer der verschiedenen Schulgattungen, sondern auch der Geistliche die hier gebotene zuverlässige Unterrichtung, auch und besonders nach ihrer modernen Problemstellung, mit Dank entgegennehmen.

H. Groß

DOGMATIK

Schillebeeckx, E. H.: Christus — Sakrament der Gottbegegnung. Mainz: Grünewald (1960), 225 S., Lw. 13.50 DM.

Nicht zu Unrecht wird der dogmatischen Theologie bisweilen vorgeworfen, sie spalte die eine Dogmatik zu sehr in Traktate auf, die den lebendigen Zusammenhang nicht mehr erkennen lassen. Gerade der Sakramentstraktat muß verkümmern, wenn er nicht aus der Glaubenslehre schöpft. Gewiß wurde immer die Frage nach der Einsetzung der Sakramente gestellt und damit auch die Frage nach der Stiftung der Kirche; gewiß wurden die Sakramente als Gnadenmittel gesehen, aber Christus wurde mehr als der einstige Stifter und sein Werk mehr als die vergangene Verdienstsache betrachtet. So wichtig diese Aspekte sind, wenn sie allein vorherrschen, wird die Fülle des Christusmysteriums nicht ausgeschöpft. Vor allem die Art und Weise, wie es in der Gegenwart da ist, bleibt wenig anschaulich. Seit einiger Zeit hat hier eine erfreuliche Neubewertung in Lehre und Praxis begonnen. Unter dieser Rücksicht darf man für die Übersetzung des vorliegenden Werkes aus dem Holländischen dankbar sein. Viele Neuerscheinungen auf dem theologischen Büchermarkt sind zwar heute Übersetzungen. Manches Wertvolle ist darunter. Das Werk von Schillebeeckx dürfte dabei aber eine besondere Aufmerksamkeit verdienen. Schillebeeckx greift nämlich nicht nur die neuen, in verschiedenen Veröffentlichungen greifbaren Tendenzen der sakramentalen Neubewertung auf, sondern er ist auch ein überlegener Kenner der bisherigen theologischen Tradition. Das bewahrt ihn vor der Gefahr des Modeschreibers. Mit der aktuellen Frage und dem Blick für die Tiefe der theologischen Tradition besonders in der patristischen Zeit und bei Thomas verbindet sich das, was man als das Ferment der heutigen Theologie überhaupt bezeichnen könnte: die biblische Theologie. Die Synthese aus diesen befruchtenden Elementen trägt den sehr originalen Stempel des Verfassers. Freilich erfordert das Werk eine gewisse Anstrengung vom mitdenkenden Leser. Aber die Anstrengung lohnt sich hier auch für den nicht direkt wissenschaftlichen Fachtheologen: wirkliche Vertiefung läßt sich nicht in Appetithäppchen verabreichen.

Bei aller Vielseitigkeit und Detailarbeit bleibt das ganze Werk klar in seiner Grundstruktur: In den Sakramenten geht es um die personale Begegnung mit dem Vater unseres Herrn Jesus Christus. Christus in seiner leibhaftigen Menschheit ist das Ursakrament: In ihm vereinigt sich der Weg Gottes zu uns Menschen mit dem Weg, den Christus von uns Menschen zum Vater hin eröffnet hat. Beide Wege werden uns zugänglich in der Kirche, die als geisterfüllter Leib die sakramentale Lebensstruktur Christi selbst trägt. Das ist der Raum, in dem dann die einzelnen alten und neuen Fragen der Sakramentenlehre ihre rechte perspektivische Einordnung erfahren. Im Hinblick auf neuere Fragen erscheint die Synthese von Schillebeeckx geeignet, positive Anregungen der Mysterientheologie in historisch-kritisch und spekulativ haltbarer Form zu integrieren. Zuletzt sei noch hervorgehoben, daß das Buch von Schillebeeckx nicht nur theoretisch bereichert, sondern bei all seiner wissenschaftlichen Tiefgründigkeit bleibt die Theorie dem „Gegenstand“ angemessen: der Begegnung mit dem lebendigen Gott, die ihrerseits ja nicht eine Sache der Wissenschaft ist, sondern des sakramentalen Vollzugs. Der Rez. ist der Ansicht, daß das Buch vor allem einem vertieften Vollzug dienen kann. Daß das Buch bei seiner geballten Tiefgründigkeit gut lesbar ist, verdankt es der Klarheit der Übersetzung.

W. Breuning

Gutwenger, Engelbert SJ: Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. — Innsbruck: Rauch 1960. 200 S., kart. 16 DM.

Der Rezensent steht noch unter dem Eindruck des Satzes, mit dem G. sein Büchlein beschließt und den er zu beherzigen gedenkt: „Die Lektüre eines verhältnismäßig kleinen Bändchens ist immer der Lesung eines langatmigen Resümees vorzuziehen, das sich über mehrere Seiten erstreckt.“ Zur allgemeinen Orientierung sei aber die Spannweite des Inhalts kurz abgemessen: Zunächst geht es um das in den letzten Jahren mit erfreulicher Lebendigkeit diskutierte Problem: Wie erfährt Christus sich selbst in seinem menschlichen Bewußtsein? Das führt dann zur Frage nach der menschlichen Erkenntnis Christi überhaupt. Hier untersucht G., wie die von der katholischen Tradition angenommenen Erkenntnisweisen Christi so ineinanderspielen, daß die Einheit des menschlichen Bewußtseins Christi deutlich bleibt. Die ständige Gottesschau Christi führt zu weiteren psychologischen Problemen: War diese Gottesschau eine visio beatifica? Wie verträgt sich mit einer ständigen Gottesschau die menschliche Freiheit Christi? Ein abschließender Versuch, aus der Eigenart des Bewußtseins Christi auf die Eigenart der hypostatischen Union selbst zu schließen, führt nach G.s eigenem Urteil nicht über die Positionen der bisherigen Versuche in der Christus-Ontologie hinaus.

Mit Entschiedenheit vertritt G. die These: Das Ich, das Christus als unmittelbare Gegebenheit seines menschlichen Bewußtseins erfährt, ist die göttliche Subsistenz des

Logos, in dem auch seine menschliche Natur subsistiert. Er negiert die Auffassung, Christus erfahre ein menschliches Aktzentrum wenigstens als ein psychologisches menschliches Ich (nicht jedoch die Erfahrung eines menschlichen Aktzentrums, denn das liefe auf die Leugnung einer vollen menschlichen Natur hinaus). G. setzt sich auch von der Meinung ab, Christus erfahre sich in seinem menschlichen Bewußtsein zunächst einmal als Nicht-menschlich-selbständige Person und erkenne dann im Licht der Gottesschau erst sein Persongeheimnis als Subsistenz im Logos. Die Thesen G.s erscheinen dem Rez. sowohl von der Schrift her als auch von der metaphysischen Struktur des Bewußtseins her als gutbegründet.

Dieselbe theologische Arbeitsweise empfiehlt auch die Überlegungen G.s, in denen er die Erkenntnisweisen in Christus miteinander zu einer Einheitsschau des Seelenlebens Christi verbindet. Er geht dabei den umgekehrten Weg, den eine deduktive scholastische Methode beschreiten würde: durch die Schrift gesicherter Ausgangspunkt ist die echt menschliche Erkenntnisweise in Christus. Eine über die menschliche Kraft hinausgehende Erkenntnis ist aber für Christus ebenso von der Schrift her gelehrt, als sie vom Lehramt Christi, des absoluten Offenbarers, her gefordert ist. Diese höhere Erkenntnis sieht G. in Übereinstimmung mit der scholastischen und patristischen Tradition in der Gottesschau der Seele Christi. Soll aber die menschliche Erfahrungserkenntnis Christi nicht bloße Atrappe bleiben, so müssen bei der Weiterkenntnis Christi durch die Gottesschau Einschränkungen gemacht werden. G. bejaht die traditionelle Auffassung von der relativen Allwissenheit Christi durch die Gottesschau, versucht aber dadurch die Möglichkeit einer Einschränkung des aktuell Gewußten, daß er zwischen einer habituell in der Gottesschau gegebenen Gesamt-Weiterkenntnis und der bewußten Hinwendung auf einzelne Gegenstände dieser Wirklichkeit unterscheidet. Daß hier ein guter Ansatz zum Vergleich liegt, sei nicht bestritten, dennoch bleibt die Annahme einer „habituellen“ Schau, die erst durch die gelenkte (und zwar gerade durch die vom Gehorsam zum Vater gelenkte) Aufmerksamkeit aktuell verwertbar wird, nicht ohne psychologische Schwierigkeiten.

Ansprechend ist auch der Versuch, der durch theologische Argumente weniger gesicherten *scientia infusa* einen neuen Sinn zu geben: Sie ist eine prophetische Inspiration für die Übersetzung der in der Gottesschau erfaßten Offenbarung in die menschliche Ausdruckswelt. Anerkennung verdient auch der Versuch, die Nicht-Beseligung der Seele Christi trotz der Gottesschau aus der existentiellen Lage Christi heraus verständlich zu machen: für den, der vor Gott die Schuld aller trägt, ist diese klare Schau Gottes in der Empfindungssphäre nicht beseligend, sondern erschütternd. Auch die Lösung der Frage der menschlichen Freiheit (mitsamt der *crux* des sowohl freien als auch gebotenen Todes) muß als gelungen bezeichnet werden.

Außer den genannten christologischen Thesen fordern auch eine Reihe anderer Überlegungen Aufmerksamkeit und Zustimmung: so die Lehre, daß den trinitarischen Personen auch ein Personbewußtsein zu eigen ist. So der Versuch, die Beziehungen Gottes nach außen nicht in der gewohnten starren Form als rein gedankliche Relation vonseiten Gottes aus zu betrachten. Mit einem Fragezeichen möchte der Rez. den Satz versehen: „Die Verbindung zwischen menschlicher Natur und menschlichem Personsein ist enger anzusetzen als die Verbindung zwischen menschlicher Natur und Logos“ (S. 31). — Ferner zu S. 37 u. ö.: Der negative Aspekt des Nicht-Teilseins als Wesen der Personalität erklärt nicht, wieso denn eine Natur, die sonst die Tendenz zur Selbständigkeit hat, Teil werden kann. Der Rez. würde auch nicht die These unterschreiben, die Personalität habe keine Relation zur Aktivität.

Weitere Fragen: Muß man in der Trinitätslehre den wertfreien Charakter des „*ad aliam personam*“ unbedingt verfechten, um die Vollkommenheit jeder einzelnen Person wahren zu können? Kann die andere Person die „Vollkommenheit“ der Relation nicht gerade von ihrer spezifizierenden Seite her besitzen? — Kann man die Unsündlichkeit Christi nur durch aktuelle Gnaden absichern, die als von der hypostatischen Union getrennt aufgefaßt werden? — Und schließlich als letzte Frage: Könnte man das Verhältnis der Gottesschau in der Seele Jesu zu seinem menschlichen Logosbewußtsein nicht enger knüpfen? (Nicht im Sinn der von G. — nach der Ansicht des Rez. mit Recht — abgelehnten These einer Vermittlung des Logosbewußtseins durch die als Objekt-erkenntnis aufgefaßte Gottesschau). — Zustimmung und Fragen zeigen, wie erfreulich und bedeutsam G. die Dogmatik mit seinem Büchlein befruchtet und belebt hat.

W. Breuning

Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayer. Rundfunks, hrsg. von Leonhard Reinisch. — München: Beck (1960). IX, 254 S., Lw. 9,80 DM.

Schon einmal hat der Bayer. Rundfunk eine solche katholisch-protestantische Doppelreihe von Vorträgen zu theologischen Fragen erfolgreich dargeboten. Diesmal handelt es sich um kurze skizzenhafte Einführungen zu Persönlichkeit und Werk von je sechs katholischen und protestantischen Theologen, die auf beiden Seiten maßgebenden Ein-

fluß haben. Bei einer solchen Auswahl noch lebender Autoren darf man in der Auswahl wohl eher ein persönliches Bekenntnis des Auswählenden sehen als den Versuch einer Rangordnung. Alle Namen, die in den Kapitelüberschriften als Thema auftauchen, sind geistig interessierten Lesern jedenfalls nicht unbekannt. Auf protestantischer Seite schreibt Ernst Wolf über Karl Barth und Rudolf Bultmann, Wenzel Lohff über Emil Brunner und Paul Althaus, Horst Bürkle über Paul Tillich und schließlich Heinrich-Constantin Rohrbach über Reinhold Niebuhr. Auf katholischer Seite bestreitet Jakob Laubach alle Vorträge, im einzelnen werden behandelt: Karl Adam, Romano Guardini, Heinrich Schlier, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar und Karl Rahner. Kein schlechtes Zeugnis für die Tiefenwirkung theologischer Fragen ist es, daß diese katholische Reihe nicht von einem „Fachtheologen“ behandelt ist. Daß ein „Laien“ die Aufgabe übernommen hat, Theologen einer breiteren interessierten Öffentlichkeit vorzustellen, und daß er diese Aufgabe so gut gelöst hat, ist doch ein hoffnungsvolles Zeichen gegenüber der so oft behaupteten Stagnation der Theologie und der so oft beklagten Unmündigkeit der Laien. Mit dieser Feststellung sollen andererseits die von „Fachleuten“ verfaßten protestantischen Beiträge natürlich nicht geschmälert werden. Die in allen Beiträgen angewandte Methode ist ziemlich einheitlich. Vorträge wirken nur, wenn deutlich skizziert wird. Es geht mehr um positive Würdigungen, Auseinandersetzungen sind bei der Bekanntmachung vermieden. Die behandelten Theologen sprechen möglichst viel selbst. Gerade durch diese Textauswahl gibt die Reihe ein recht lebendiges Bild aus dem Schaffen der zwölf genannten Theologen.

W. Breuning

Gélinas, Jean-Paul: La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les Philosophies nouvelles. — Washington: The Catholic University of America Press 1959. 392 S. (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, second Ser. No. 111, zgl. theol. Dissertation). 4.— US-Doll.

Der Untertitel „Etude de la pensée de Maurice Blondel et du Père Laberthonnière à la lumière d'«Aeterni Patris»“ steckt den Umfang der Untersuchung ab. Nach einer ausführlichen Darstellung der theologischen Situation zu Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Pontifikat Leos XIII., die durch Orientierungskämpfe unter den Schlagworten „fortschrittlich — konservativ“ zu kennzeichnen wäre, entfaltet der Verfasser die Bedeutung der Wissenschaftsenzyklika Aeterni Patris innerhalb dieser Lage. Wenn es eine Hauptabsicht des Verf. ist, den Weitblick dieser „Restauration des Thomismus“ — wie er es nennt — zu feiern, so übersieht er nicht die Bedeutung der Bemühungen von Philosophen nach dem Schlag eines M. Blondel um neue philosophische Ansätze für die Apologie des Christentums. Wenn es auch verfehlt wäre, die Denkweise Blondels mit der Sprache und Methode der scholastischen Schulwissenschaft einfachhin harmonisieren zu wollen, so kann doch in den Gedanken selbst eine größere Verwandtschaft zu Thomas von Aquin liegen, als es auf den ersten Blick scheint. Hier wird ein Problem sichtbar, auf das der Verf. nicht weiter eingeht: die Tatsache nämlich, daß das dank der wegweisenden Führung Leos XIII. so geförderte Thomasstudium die Frage nach einer genuinen Thomasinterpretation in einem neuen Sinn aufgeworfen hat, weil sich Thomas selbst als weit offener erweist als manche Formen der Scholastik, die sich auf ihn beriefen. — Die Anerkennung Blondels und seiner Methode macht der Verfasser abhängig von den vorsichtigen Bedingungen, die er der Enzyklika „Pascendi“ Pius X. entnimmt.

Weniger positiv als das Bild Blondels, aber nicht ohne sympathische Anteilnahme zeichnet der Verf. das Bild des P. Laberthonnière. Den Gegensatz, in den Lab. zum kirchlichen Lehramt geriet, sieht er in einer Methode, die sich zu wenig um Klarheit der Gedanken bemühte, und in einer unbegründeten ausfälligen Polemik gegen die traditionelle scholastische Wissenschaftsmethode. Es ist anzuerkennen, daß der Verf. sich bemüht, ein objektives Bild beider Richtungen zu geben, ohne in den Fehler einer Harmonisierung um jeden Preis zu verfallen. Wünschenswert wäre es gewesen, die Gegenwartsbedeutung der damaligen Krise und Kontroverse wenigstens anklängen zu lassen.

W. Breuning

Schmitz, Josef: Disput über das theologische Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin. — Mainz: Grünewald (1960). 216 S., kart. 15,90 DM.

Nicolai Hartmann lehnt ab, daß es in der Welt andere Zweckmäßigkeit gebe, als die vom Menschen gesetzte. Einen Zweck zu setzen und danach zu handeln, ist allein Reservat des Menschen. Eine Übertragung, die im Weltgeschehen ähnliche Zielgerichtetheit erkennen will, wie sie des Menschen Handeln auszeichnet, erscheint ihm als Anthropomorphismus, der zu verhängnisvollen metaphysischen Fehldeutungen der Welt führe. Damit stellt er sich bewußt in einen Gegensatz zur abendländischen Denk-

tradition, insbesondere aristotelisch-thomistischer Prägung. Die Ablehnung der Finalität außerhalb des menschlichen Handelns spielt eine große Rolle für die Entscheidung Hartmanns zum Atheismus. Somit hat die ausführliche Auseinandersetzung des Verf. mit Hartmann, welche die Mainzer katholische theologische Fakultät als Dissertation angenommen hat, ein wichtiges aktuelles Thema aufgegriffen. In umsichtiger Weise stellt Schmitz zunächst getrennt die Thesen Hartmanns, des Aristoteles und schließlich die des Aquinaten zum Thema der Finalität dar. Er holt dabei jeweils weit aus, um die Stellungnahme der einzelnen von ihrer metaphysischen Gesamtschau her deutlich zu machen. Der Darstellung folgt im letzten Teil eine eigenbewertende Stellungnahme, in der sich der Verf. u. a. wohl bewandert in der gegenwärtigen philosophisch-naturwissenschaftlichen Grundlagendiskussion zeigt. Gerade eine sich nicht in vorzeitige Antinomien flüchtende metaphysische Durchdringung des wirklichen naturwissenschaftlichen Befundes, besonders im biologischen Bereich, zeigt, daß die Aussage, die Welt sei auf das Gute als ihr Ziel hin ausgerichtet, keinen faul-bequemen Anthropomorphismus darstellt, wie Hartmann meint, sondern eine von der theologia naturalis her metaphysisch wohlbegründete Entscheidung für Gott als den ordnenden Schöpfer der Welt.

W. Breuning

Pozo, Candido: De Sacra Doctrina, in I. p., q. I de Francisco de Vitoria O. P. Introducción y edición. Granada: Facultad de teología. 120 S. (Veröffentlicht auch in: ArchTeolGran 20 [1957] 307-426.)

Der Autor, der sich schon in seiner früheren Untersuchung als Kenner der Dominikanerschule von Salamanca ausgewiesen hat (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift Jahrg. 68 [1959] 189), legt hier die Edition des Kommentars des Dominikanertheologen Franz de Vitoria zur ersten Quaestio der Summa des heiligen Thomas nach den Rezensionen zweier, voneinander abweichender Handschriften vor.

Eine kurze textkritische und theologische Einführung weist auf die Bedeutung sowohl de Vitorias als auch dieser Frage nach dem Wesen der Theologie für die heutige Problematik hin. In der Tat stellt die Veröffentlichung eine verdienstvolle Leistung dar.

W. Breuning

Bergounioux, Frédéric-Marie OFM — Goetz, Joseph SJ: Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker. — Aschaffenburg: Pattloch (1960). 133 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. von J. Hirschmann, XVII, 1), Hlw. 3,80 DM.

Während uns der von Bergounioux verfaßte erste Teil den oft rätselhaften, uns teils mit Grauen, teils mit Rührung erfüllenden Spuren der vorgeschichtlichen Religionsäußerungen in nüchterner und sachlich knapper Darstellung folgen läßt, gibt uns die einführende Darstellung des Ethnologen Joseph Goetz über die Religionen der primitiven Völker den Schlüssel zum Verständnis der uns teils fremden, teils auch wieder seltsam anziehenden Formen der sog. primitiven Religiosität. Was hier ohne apologetisierende Tendenz, aber auch ohne Verpflichtung irgendeinem der wissenschaftlichen Mythen der modernen Religionswissenschaft gegenüber zusammengetragen ist, verfolgt der Leser mit innerer Spannung, weil es dem Verf. gelungen ist, das „tua res agitur“ anzurühren. Handelt das übrigens auch stilistisch ansprechende Büchlein doch davon, daß der Mensch von Anfang an und damit seinem Wesen nach den Menschen unendlich übersteigt.

W. Breuning

Tyrell, George: Das Christentum am Scheideweg. Eingel. und übersetzt v. E. Erasmi, hrsg. v. F. Heiler. — München-Basel: Reinhardt 1959. 191 S. Lw. 13,— DM.

Tyrells ins Deutsche übersetzte Werk erscheint an seinem 50. Todestag. Die Tragik des Modernisten läßt sich heute eher sine ira et studio daraus ablesen, als es zur Zeit der Auseinandersetzung möglich gewesen wäre: der Versuch einer Apologie des Katholizismus für die moderne Welt, in der sich weder der katholische Glaube wiederfinden konnte, noch die moderne Welt einen Anreiz verspürte, sich um einen so verstandenen Katholizismus zu bemühen. Bemerkenswert ist immerhin die Parallele zu heutigen Versuchen einer sog. Entmythologisierung des Offenbarungsgehaltes, die sich bei der Lektüre unwillkürlich aufdrängt, auch wenn die Terminologie und die religionswissenschaftliche Fundierung voneinander abweichen. Darin zeigt sich, daß es sich um ein kontinuierliches Problem handelt, das offenbar immer noch schweilt. Bei der Lektüre von Tyrell wird allerdings sehr deutlich, daß es sich da im Grunde um Probleme von gestern handelt. Es soll aber nicht verkannt werden, daß es eine lohnende, schöne und aktuelle Aufgabe der Theologie bleibt, die so staunenswert erfolgreiche wissenschaftliche Erforschung der Welt und ihrer Geschichte mit der genuinen — und nicht mit einer frisierten — Offenbarung zu konfrontieren.

W. Breuning

Haacke, Rhaban: Eucharistie in der Glaubenslehre. — Köln: Bachem (1960). 144 S., kart. 3,80 DM.

Die als Vorbereitung für den Eucharistischen Weltkongreß gedachte kleine Schrift, wird auch für die durch den Kongreß zu erhoffende vertiefte Bemühung um das Geheimnis der Eucharistie ihren Dienst leisten können. Die von verschiedenen Autoren, darunter J. Auer und Th. Schnitzler, stammenden Aufsätze bieten gute Anregungen für das geistliche Leben. W. Breuning

Die katholische Glaubenswelt (Initiation theologique, deutsch). Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgem. von Theologen. (Übertr. aus d. Franz. von M. Wahl u. Ch. Muthesius.) Bd. 3 Die Heilsökonomie. Mit 17 Bildtaf. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961), vielm. 1960. XIX, 783 S., Lw. 53,— DM; bei Abnahme des gesamten Werkes 49,50 DM.

Der Rez. möchte auf die ausführliche Besprechung des 1. Bandes in TTZ 70 (1961) 120/1 verweisen, in der die Eigenart dieser neuen Summe gewürdigt wurde. Für den vorliegenden Band sei eigens vermerkt, daß über den Thomasgrundsatz hinaus eine wertvolle aktuelle Ekklesiologie eingearbeitet wurde. Der Sakramententell profitiert von der liturgischen Erneuerungsbewegung unserer Gegenwart. W. Breuning

Haas, Johannes SJ: Woher das Leben? Biogenesis-Forschung u. Schöpfungsglaube. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1960). 29 S. (Entscheidung. 20.), brosch. 0,50 DM.

Eine vorbildlich allgemeinverständliche Darstellung des Problems von einem Fachmann, dessen Leitprinzip auch bei publizistischer Tendenz wissenschaftliche Sachlichkeit ist. W. Breuning

BIBELWISSENSCHAFT

Stève, M.-J.: Auf den Wegen der Bibel. Mit einem Vorwort v. H. Schneider. Aus dem Französisch, übersetzt v. J. Laubach. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 244 S., 132 Bilder, 10 Karten. Lw. 32,50 DM.

Ein glänzend gemachtes Buch neuen Stiles! Trotz des verhältnismäßig hohen Preises ist das Werk in Frankreich in 25 000 Exemplaren aufgelegt worden. Außer der vorliegenden deutschen Bearbeitung sind englische, italienische, spanische und niederländische Ausgaben in Vorbereitung. Ein Buch von katholischer Seite, das die berechtigten Anliegen des Bestsellers von Werner Keller, Und die Bibel hat doch recht (vgl. TTZ 65 [1956] 231—235) vollauf befriedigt; das man deswegen all denen, die sich von Keller in ungenügender und schleier Weise in die Bibel einführen ließen, nachdrücklich empfehlen möchte, um hier zuverlässige Information aus erster Hand zu schöpfen.

Dem Verfasser, Professor an der weltbekannten Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem, ist es wirklich gelungen, in die Bibel des AT einzuführen. Zunächst schickt er der Behandlung der einzelnen heilsgeschichtlichen Perioden eine bibeltheologisch orientierte Einführung voraus, die erkennen läßt, daß er mit den Problemen der modernen Forschung vollauf vertraut ist und sie in einem kritisch-realem Verständnis der biblischen Berichte seinen Darlegungen einbaut. Die dann folgenden, vom Verf. ausgewählten, Texte der Heiligen Schrift werden treffend und reichlich mit eigens dazu hergestellten Fototafeln illustriert. Diese Fotos fangen die Landschaft und Menschen der biblischen Umwelt wie auch charakteristische Stücke der Ausgrabungen in Palästina, am Euphrat und Nil ein. Ihre plastische und ausdrucksstarke Wiedergabe vermag einen lebendigen Eindruck jener uns fremden biblischen Welt zu vermitteln. Eine Reihe von oft doppelseitigen Karten verdeutlichen die Einführungen und biblischen Texte. Ein eigener ähnlich gestalteter umfangreicher Abschnitt über die Geographie des Heiligen Landes, sowie über die verschiedenen kulturellen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und familiären Verhältnisse der atl. Zeit schließt sich an. Eine synchronistische Geschichtstabelle, die Israels Geschichte in den Reigen der Völker des Alten Vorderen Orients einordnet, beschließt die Darstellung.

So ersetzt das Buch von Stève zudem beinahe einen Bibelatlas. Mit seinem Bildmaterial ist es nach Auswahl und Reproduktion kaum zu übertreffen. Alles in allem ist das Werk „Auf den Wegen der Bibel“ ein gelungener Weg, den heute sehr an der Bibel interessierten Menschen sachgerecht in die Heilige Schrift einzuführen. H. Groß

Lexikon zur Bibel. Hrsg. v. F. Rienecker in Verbindung mit G. Seewald und L. Coenen. — Wuppertal: Brockhaus-Verl. 3. Aufl. 1961. 1734 Sp. u. 100 Kunstdruckbildseiten. Lw. 82 DM; Hldr. 88 DM.

Mit großer Erwartung tritt man an ein Lexikon zur Bibel heran, das innerhalb eines Jahres drei Auflagen erleben durfte. Was die äußere Aufmachung angeht, muß man

dem Verlag und den Herausgebern bescheinigen, daß das Werk wohl gelungen ist, daß es den Vergleich mit ähnlichen Nachschlagewerken (etwa dem Bibellexikon von Haag oder dem Svenskt Exegetisk Uppslagsverk) durchaus aushält, ja sie übertrifft. Eine ganze Reihe von (vielfach niederländischen) Bibelfachleuten zeichnen als Ratgeber; über 60 — meist Geistliche in der praktischen Seelsorge — Mitarbeiter haben die Beiträge für das protestantische Nachschlagewerk zusammengetragen. Allerdings sind die einzelnen Artikel mit verschwindenden Ausnahmen nicht signiert. Glänzend geraten und geradezu eine Augenweide sind die oft ganzseitigen, zahlreichen und geschickt gewählten Fotografien. Hier mag jedes ähnliche Lexikon sich anregen lassen. Dankbar ist man auch für die farbengetreue Wiedergabe der Mosaikkarte von Madaba (6. Jh. n. Chr.). Überdies illustrieren reichliche und gut gelungene Federzeichnungen die Darstellung. Ein Anhang mit Zeittafel, Evangelienharmonie, einer gut gegliederten, ausführlichen Bibelbibliographie, die auch die bekannten katholischen Werke aufgenommen hat, Verzeichnis der Abbildungen, Register geographischer Namen und einem Konkordanzregister zur Benutzung der verschiedenen protestantischen Übersetzungen erleichtert den Gebrauch des Nachschlagewerkes.

Ein Überblick über die behandelten Artikel muß zunächst feststellen, daß keine Literaturangaben angeführt sind. Auffällig ist zudem die Unzahl von kleinen und kleinsten Artikeln, die oft nur eine Namensklärung darstellen; es handelt sich bei ihnen weithin um eine Bestandsaufnahme der Bibel. Wie einzelne Stichproben ergeben, ist die Grundhaltung sehr konservativ, vgl. z. B. die Datierung Abrahams und den Artikel über Jonas. Die Probleme der Forschung sind nicht allzusehr in die Erarbeitung der Stichworte aufgenommen. Das braucht jedoch kein Nachteil zu sein. Denn das Lexikon will der breiten Menge der heutigen Menschen die Bibel nach ihren verschiedenen Seiten aufschließen, sie nicht mit den oft noch recht hypothetischen Ansichten der modernen Forschung belasten.

Hinter und unter all den vielen Beiträgen ist das Bibeltheologische ein Hauptanliegen des Nachschlagewerkes. Auch dort ist eine konservativ-gläubige Grundhaltung festzustellen. Beiträge dieses Inhalts zeichnen sich schon äußerlich durch ihre Länge aus, z. B. Psalmen (1100—1104), Schöpfung (1228—1232) und überhaupt die Einleitungsartikel zu den einzelnen biblischen Schriften. Instruktiv für diese Grundhaltung ist etwa der lange Beitrag Heilige Schrift (1236—1258) von H. Bürki. Alles in allem also ein Nachschlagewerk, das eine Erstinformation in den verschiedenen Sparten der Bibelwissenschaft für weite Kreise bietet, das aber auch zur Erweiterung und Vertiefung der Kenntnis über sich selbst hinaus auf Fachlexika und Fachliteratur verweist.

H. Groß

Weiser, Artur: Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 370 S., kart. 24 DM; Lw. 28 DM.

Es ist in den letzten Jahren Brauch geworden, daß Wissenschaftler ihre gesammelten Aufsätze herausgeben. Dieser Brauch geht zumeist wohl auf den Wunsch zurück, oft an entlegenen Stellen veröffentlichte Arbeiten, die bisweilen kaum noch erreichbar sind, leichter zugänglich zu machen. Diesem Wunsch entsprang auch der vorliegende Sammelband, der Aufsätze aus einem Zeitraum von über 30 Jahren (1923—1955) vereint. Diese Beiträge sind jedoch alle ihrem Inhalt nach auf den umfangreichsten Aufsatz „Glaube und Geschichte im Alten Testament“ (S. 99—182) bezogen, von dem her die ganze Sammlung ihren Namen entlehnt. Weiser geht es darin um den in den verschiedensten alt. Literaturgattungen feststellbaren Nachweis, daß und wie Gott in die Geschichte seines Volkes in einzigartiger Weise hineinwirkt, alle Situationen auf sich ausrichtet, weiter, wie Glaube und Geschichte miteinander verwoben sind. Da der Glaube in die Geschichte Israels eingegangen ist, kann nur mit historisch-kritischer Methode die Aufgabe der alt. Exegese geleistet werden, das ist Leitsatz des Aufsatzes „Das theologische Gesamtverständnis des AT“ und „Vom Verstehen des AT“.

Daneben befassen andere Beiträge sich mit Problemen der Genesis, des Buches Job, 1 Samuel 15, des Psalmes 77, der Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult, Jer 45. Hingewiesen sei noch besonders auf den letzten Beitrag „Glauben im AT“, der ein Abdruck aus dem Theol. Wörterbuch zum NT, VI 182—197 ist.

Natürlich ist nicht zu verkennen, daß die einzelnen Beiträge aus einem ganz bestimmten Zeitanliegen entstanden sind und eine Antwort darauf geben wollen. Aber es ist die Zeit, in der unser heutiges Verständnis des AT sich bildet. Mag man gelegentlich die Dinge auch anders sehen, die Gläubigkeit des Verfassers und der theologische Gehalt seiner vielseitigen Beiträge verdienen Anerkennung.

H. Groß

Der Prophet Jesaja (Isajas, deutsch). Übers. u. erkl. v. Otto Kaiser. Kap. 1—12. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. XV, 126 S. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 17.) kart 6,20 DM; geb. 9,20 DM.

Um es gleich zu sagen, gegenüber der Erstauflage durch den inzwischen tödlich verunglückten Landesbischof Hertrich von Hamburg, hat diese neue Bearbeitung von Is 1—12 durch Prof. Kaiser sichtlich gewonnen. Und das, obwohl der Umfang über 100 Seiten kürzer geworden ist.

In sauberer, wissenschaftlich exakter Art ist Kaiser vorgegangen; er hat seinen Textkomplex in Sinnabschnitte unterteilt; seine Auslegung geht zumeist nicht auf textkritische Fragen ein, sie ist, wie es das Vorhaben der Kommentarreihe will, bibeltheologisch ausgerichtet. Dabei verzichtet der Verf. jedoch nicht auf die notwendige Auseinandersetzung mit dem zeitgemähesten und aktuellsten Teil der umfangreichen Literatur, die in Anmerkungen erfolgt. Hier rechtfertigt er auch seine Lesarten, seine Textinterpretation usw. (In Hertrichs Bearbeitung sucht man solche Anmerkungen vergebens.) Es sei anerkannt, daß auch katholische Werke hier zu Wort kommen. Stil und Darstellungsweise haben gegenüber der Erstauflage gewonnen. Des weiteren ist der Verf. bemüht, am Schluß jeden Sinnabschnittes die prophetische Aussage auf die Situation des neuen Gottesvolkes in der Kirche Christi anzuwenden. Hierin kommt am stärksten sein reformatorisches Bekenntnis zum Ausdruck. Die exegetischen Einzelausführungen kann man weithin akzeptieren.

Das heißt nun nicht, daß der Rezensent sich alle Exegesen zu eigen machen wollte. Es wäre z. B. doch zu überlegen, ob die Heilsweisagung Is 2, 1—5, die sich — sprachlich besser — Mich 4, 1—4 wiederfindet, nicht vielleicht als älteres Traditionsgut, das sich vor allem an 2 Sam 6f entzündet hat, von beiden Propheten übernommen wurde. Auch bleibt mir die kollektive Deutung des Immanuel in Is 7, 14 fraglich, nicht zuletzt deshalb, weil so das Verständnis von Is 8, 8 erschwert wird. Warum soll man diese Stelle nicht mit Is 8, 23—9, 6 und Is 11, 1—5 in Verbindung bringen? Weiter, könnte es nicht sein, daß die Schwierigkeit, die K. sich mit Is 11, 9 macht, behoben wird, wenn man diese Stelle in das Licht von Is 2, 1—5 hebt, wonach auch eine umfassende Naturumwandlung am Ende der Tage einsetzt, in deren Mittelpunkt der heilige Berg steht, so daß alles in seinen Bannkreis einbezogen wird, nicht aber daraus eine Einengung erschlossen werden muß?

Doch sollen damit eher Anregungen für eine Neubearbeitung gegeben als Ausstellungen gemacht werden an einem Kommentar, der auf der Höhe der Forschung steht und als Ganzes erfreuliche Exegesen bietet. H. Groß

Fohrer, Georg: Das Buch Jesaja. 1. Bd. Kapitel 1—23. — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1960. VII, 244 S. (Zürcher Bibelkommentare) Ppbd. 10,80 DM.

Die Reihe Zürcher Bibelkommentare ist ihrer Zielsetzung nach für die Bibelarbeit in der Gemeinde gedacht. Daher darf man in ihr auch keinen wissenschaftlichen Kommentar erwarten, sondern Handreichungen für das praktische Verständnis der einzelnen biblischen Bücher.

Im Gegensatz zu Kaiser, der mit dem Rüstzeug der Formkritik und Traditionsgeschichte an den Propheten Isajas herangeht, bleibt Fohrer viel stärker von der Literaturkritik her bestimmt. Das ist schon auf der 1. Seite zu erkennen: „Nur ein kleiner Teil läßt sich mit Sicherheit auf ihn (Isajas) zurückführen; im übrigen ist das Buch ein Sammelbecken von vorwiegend prophetischen Worten aus vielen Jahrhunderten“. Insgesamt vier Zeiträume der prophetischen Tätigkeit des Isajas glaubt der Verf. unterscheiden zu können, auf den Seiten 5. 7. 9. 10 weist er die ihnen zugehörigen Texteinheiten nach. Daneben lassen sich eine Reihe von Erweiterungen feststellen (S. 14—17).

Es ist nicht ungeschickt, daß die Auslegung mit dem sachlichen Beginn der Berufung des Propheten (Is 6) einsetzt. Ob man allerdings die Beziehung zum Tempel in der Berufungsvision so kategorisch ausschließen kann (S. 22), wage ich zu bezweifeln. Auch für Fohrer ist es — wie für Kaiser — selbstverständlich, daß Is 2, 2—5 von einem unbekannten Propheten der nachexilischen Zeit stammt. Über Kaiser hinaus behauptet Fohrer weiter: „Gleiches gilt für die ihm in mancher Hinsicht ähnlichen Abschnitte 8, 9—10; 9, 1—6; 11, 1—9 und 17, 12—14“ (S. 51). Im Gegensatz zu vielen Auslegern meint F. (S. 94, Anm. 48) zu Is 7, 9: „Da die erste Form die entscheidende Wendung enthält und die zweite wegen des Wortspiels gewählt worden ist, weist sie nicht auf den Davidsbund hin, in dessen Text sie in II Sam 7, 16 begegnet.“ Auch in der Auslegung von Is 7, 14 berührt F. sich mit Kaiser. Wie selbstsicher er andere Auffassungen abtut, beweist Anm. 57, S. 103: „Daher ist die aus der Nichterwähnung des Vaters manchmal gezogene Folgerung der Jungfrauengeburt unsinnig.“

Man ist erstaunt, in der Übersetzung von Is 9, 5 statt „Vater auf ewig“ die inzwischen doch weitgehend aufgebene Übertragung „Beutevater“ wieder zu finden. Der Aus-

legung von Is 9, 1–5 und 11, 1–9 wird man an sich durchaus zustimmen können, denn in ihrem Mittelpunkt sieht der Verf. die neue gewandelte Friedensherrschaft des Messias, der von Gott beauftragt wird, das Endreich Gottes heraufzuführen. Allerdings spricht F. beiden Perikopen jesajanischen Ursprung ab (S. 125, 151).

Die gewählten Beispiele zeigen die oft abweichende Exegese von Fohrer. Sie zwingen folglich zu einem neuen Überdenken des eigenen Verständnisses von Isajas. Und das scheint mir der größte Gewinn dieser nicht ungeschickt gemachten Auslegung von Is 1–23 zu sein.

H. Groß

Brunner, Robert: Sacharja. — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1960. VIII, 175 S. (Zürcher Bibelkommentare) Ppb. 9,50 DM.

Anders als Isajas ist die Behandlung dieses kleinen Propheten nicht einem Fachexegeten anvertraut worden. Schon Vorwort und Einleitung geben zu erkennen, daß B. sich nur am Rande mit text- und literarkritischen Fragen beschäftigen will, die auch hier einen Großteil der wissenschaftlichen Kommentare einnehmen. Die Auseinandersetzung mit der Forschung, aber auch die spät-jüdische Auslegung wird in die Anmerkungen verwiesen. Über die Frage nach einem eigenen Propheten Deutero-Sacharja, Verfasser der Kapitel 9–14, wird nur referiert, was angesichts des heutigen Standes der Wissenschaft nicht zu verwundern braucht.

Die Darlegungen sind im Wesentlichen bibeltheologisch und im guten Sinne praktisch gehalten. Daher erklärt sich auch das Bemühen, die Übersetzungen der Luther- und Zürcher-Bibel fortlaufend einander anzugleichen. Gelegentlich hat der Verf. dafür sicher zuviel der Mühe verwandt, statt gleich auf das Original hinzuweisen. Dadurch bleibt die Verwendung der im Ganzen sachgerechten Ausführungen notwendig auf den Benutzerkreis dieser Bibelausgaben beschränkt.

Es fiel mir auf, daß der Tübinger Alttestamentler Elliger auf den Seiten 79, 119 (zweimal), 130 und im Literaturverzeichnis fälschlich Ellinger heißt, während sein Name auf den Seiten 125, 171 dagegen richtig erscheint.

H. Groß

Rohr, Heinrich: Kleiner Psalter. Beiheft zum alttestamentlichen Teil des Handbuches zur katholischen Schulbibel. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. kart. 2,40 DM.

Der Bibel- und Katechismusunterricht ist zwar auch Belehrung, aber es geht ihm immer um eines, die Kinder hinführen zum Glauben an Gott, zur Liebe zu Gott und zur Anbetung Gottes. Dieses Ziel wird um so eher erreicht, je stärker der Glaube, die Liebe und die Anbetung schon bei der Unterweisung vollzogen werden. Hierbei kann der kleine Psalter von Heinrich Rohr eine wertvolle Hilfe leisten.

Auf die einfache, gute Einführung in die „Technik“ des Psalmensingens mit Hinweisen auf die verschiedenen Vortragsmöglichkeiten folgen 49 Psalmen (zum Teil in Versauswahl) nach der Übersetzung von Romano Guardini, von denen 17 in der Schulbibel (gleiche Übersetzung) enthalten sind. Den Psalmen sind jeweils ein oder mehrere Leitverse vorangestellt. Jeder Psalm ist zum Singen eingerichtet, und zwar meist in den Psalmtönen, die im Trierer Gesang- und Gebetbuch verwendet wurden (bei den Psalmen 4, 50, 90, 109, 110, 129 sind es sogar die gleichen Psalmtöne). Gerade diese Übereinstimmung mit dem Trierer Gesang- und Gebetbuch in Text (Guardini Übersetzung) und Melodie dürfte bei der Einführung des kleinen Psalters von Bedeutung sein. In vielen Fällen werden die Kinder durch deutsche Vesper und Komplet den Psalmengesang kennen. Haben sich diese einmal an die zuerst „fremden“ Kirchentonarten gewöhnt, bereiten die Leitverse und die Psalmen keine besonderen Schwierigkeiten mehr. Die Psalmen kann man vor, nach und auch während der Unterrichtsstunde singen.

Mehr und mehr setzt sich der muttersprachliche Psalmen-Gesang im Gottesdienst durch. Oben wurde schon die deutsche Vesper und Komplet erwähnt, dann sind aber auch Trauung und Begräbnis zu nennen. Auch bei der Meßfeier werden die deutschen Psalmen in Zukunft häufig Verwendung finden, und zwar als Begleitgesang der Prozessionen: Einzug, Opfergang und Kommuniongang und als Zwischengesang nach der Epistel und vor dem Evangelium. Dabei kann gerade der Kleine Psalter mit der reichen Leitversauswahl gute Dienste tun.

Man setzt ihn dann am besten so ein, daß die Gemeinde (meist wohl ohne Texte) die Leitverse nach und nach über die Kinder auswendig singen lernt und die Vorsänger allein die Psalmverse vortragen, nachdem sie den Leitvers zum erstenmal gesungen haben. Nach zwei Psalmversen wiederholt die Gemeinde jeweils den Leitvers.

Ebenso wäre es möglich mit dem Kleinen Psalter eine deutsche Vesper zu gestalten, wenigstens was den Psalmenteil betrifft. Auch bei Andachten und Feierstunden sollte man wenigstens gelegentlich auf Psalmen zurückgreifen.

Eine Übersicht über die Verwendung der Psalmen in den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres schließt den Kleinen Psalter ab.

Man möchte ihm einen guten Start in Unterricht und Gottesdienst wünschen. N. Föhr

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Beck, Heinrich: Der Gott der Weisen und Denker. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 128 S. (Der Christ in der Welt, IV. Reihe, 2. Bd.) Hln. 3,80 DM.
Bundscherer, Norbert: Moderne Naturwissenschaft und christlicher Glaube. — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 177 S. kart. 4,80 DM.
Haecker, Theodor: Satire und Polemik. Der Geist des Menschen und die Wahrheit. — München: Kösel-Verl. 1961. 499 S. Lw. 19,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Asmussen, Hans: Rom, Wittenberg, Moskau am Vorabend des Konzils. — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 166 S. kart. 5,90 DM.
Butler, Cuthbert — Lang, Hugo: Das I. Vatikanische Konzil. — München: Kösel-Verlag, 2. Aufl. 1961. 540 S. Lw. 22,50 DM.
Daniélou, Jean S. J.: Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. — Tournai: Desclée & Cie 1961. 485 S. (Bibliothèque de Théologie — Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée) kart. o. Pr.
Daniélou, Jean — Vorgrimler, Herbert: Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. — Freiburg - Basel - Wien: Herder 1961. 328 S. Lw. 39,80 DM.
Delavignette, Robert: Christentum und Kolonialismus. Aus dem Französischen übers. v. K. Schmitz. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 158 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 21). Hlw. 5,80 DM.
Keller, Michael: Iter para tutum. Apostolat in der modernen Welt. Hirtenworte, hrsg. v. L. Böggering. — Münster i. W.: Aschendorff 1961. 584 S. 1 Tafel. Lw. 18 DM.
Lenhart, Ludwig — Brück, Anton Ph.: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. Band XIII/1961. — Speyer: Jaegersche Buchdruckerei 1961. 519 S. Hlw. 18,50 DM; kart. 16,50 DM.
Newman John Henry: Predigten. Gesamtausgabe, Bd. X. Übers. v. d. Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner v. Weingarten. — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 390 S. Lw. 20 DM.
Rosenberg, Alfons: Wanderwege. Festgabe zum 60. Geburtstag von Ida Friederike Görres. — Thomas-Verl. u. Schöningh-Verl.: Zürich/München - Paderborn - Wien 1961. 204 S. Lw. 11,80 DM.
Troll, Hildebrand: Die Papstweissagung des heiligen Malachias. — Aschaffenburg: Pattloch 1961. 96 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 22) Hlw. 4,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. — München: Kösel-Verl. 1961. 248 S. (Studien z. A u. NT, hrsg. v. V. Hamp u. J. Schmid, Bd. V) kart. 28 DM.
Collins, John J., S. J.: New Testament Abstracts. Vol. VI 1961—1962. — Weston 93 (Massachusetts): Weston College 1961/62. 160 S. kart. 1,75 US-Dollar.
Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente. Jahrgang XIII 1960/61. Nummer 50/52. — Freiburg im Br.: 1961. brosch. 136 S. o. Pr.
Scheikle, Karl Hermann: Die Petrusbriefe — Der Judasbrief. — Freiburg - Basel - Wien: Herder 1961. XXVI, 250 S. (Herders Theologischer Kommentar z. NT, hrsg. v. A. Wikenhauser † u. A. Vögtle, Bd. XIII, Fasz. 2) Lw. 26,80 DM; Subskriptionspreis 24 DM.
Schnackenburg, Rudolf: Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis. — Freiburg - Basel - Wien: Herder 1961. 172 S. (Quaestiones disputatae, Bd. 14) kart. 10,80 DM.
Stöger, Alois: Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Genesis 1—11. — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 180 S. kart. 4,80 DM; Lw. 6 DM.

DOGMATIK UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Asmussen, Hans — Fincke, Ernst — Groß, Heinrich — Backes, Ignaz — Echterhach, Helmut — Hesse, Erwin — Lehmann, Wolfgang: Die Kirche Volk Gottes. — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 265 S. kart. 10,80 DM.

- Casel, Odo: *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen.* — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 428 S. Lw. 25,80 DM.
- Gründler, Johannes: *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen.* 2 Bände. Bd. I: XVI, 812 Sp.; Bd. II, VI, 566 Sp., 222 S. Register. — Wien - Freiburg - Basel: Herder 1961. Lw. 78 DM.
- Hugo von St. Viktor: *Mystische Schriften. Ausgew., übertr. u. eingel. v. P. Wolff.* — Trier: Paulinus-Verl. 1961. 126 S. Lw. 7,80 DM.
- Kaup, Julian: *Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam. Lateinisch und Deutsch.* — München: Kösel-Verl. 1961. 271 S., 2 Tabellen. Lw. 13,80 DM.
- Lang, Albert: *Fundamentaltheologie*, 3. erw. u. verb. Aufl. Bd. I: *Die Sendung Christi* — Bd. II: *Der Auftrag der Kirche.* — München: Hueber-Verl. 1962. VIII, 286 S.; XII, 330 S. kart. 9,80 DM, 11,80 DM; Lw. 11,80 DM; 13,80 DM.
- Schmaus, Michael: *Katholische Dogmatik.* 5. Band: *Mariologie.* 2. erw. Aufl. — München: Hueber-Verl. 1961. XVI, 503 S. kart. 19,— DM; Lw. 22,80 DM.
- Schuler, Bertram: *Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes.* — Würzburg-Paderborn: Schöningh-Verl. 1961. VIII, 127 S. brosch. 12,— DM.
- Seckler, Max: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin.* — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 281 S. Lw. 24,80 DM.

MORALTHEOLOGIE

- Genevois, M.-A. O.P.: *Die Ehe nach dem Plane Gottes. Aus dem Französ. übers. v. K. F. Krause.* — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 312 S. Lw. 13,80 DM.
- Stelzenberger, Johannes: *Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes.* — Paderborn: Schöningh-Verl. 1961. 72 S. kart. 6,40 DM.
- Stelzenberger, Johannes: *Syneidesis im Neuen Testament.* — Paderborn: Schöningh-Verl. 1961. 98 S. (Abh. z. Moraltheologie, hrsg. v. J. Stelzenberger, I) brosch. 9,80 DM.

KIRCHENRECHT und SOZIOLOGIE

- Fabian, Georg: *Der gewitzte Staatsbürger.* — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 192 S. kart. 4,80 DM.
- Höffner, Joseph: *Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft.* — Opladen u. Köln: Westdeutscher Verl. 1961. 65 S. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 97). kart. 7,25 DM.
- Mayer, Suso O.S.B.: *Neueste Kirchenrechtssammlung. Vierter Band: 1950—1959.* — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1961. XII, 596 S. Lw. 50,— DM.
- Schurr, Viktor: *Konstruktive Seelsorge. Gemeinschaft und Sendung.* — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1961. 112 S. (Schriftenreihe des Instituts für missionarische Seelsorge, hrsg. v. V. Schurr, 1. Bd.) kart. 5,80 DM.
- Stadelmann, Adolf: *Mein katholischer Ehepartner. Probleme der gemischten Ehe.* — Luzern: Räber-Verl. 1961. 191 S. kart. 8,80 DM; Lw. 11,80 DM.

LITURGIK und RELIGIONS-PÄDAGOGIK

- Arnold, Franz X.: *Wort des Heils als Wort in die Zeit. Gesammelte Reden und Aufsätze.* — Trier: Paulinus-Verl. 1961. 304 S. Lw. 15,80 DM.
- Betz, Felicitas: *Das Kind auf dem Weg zum Heil. Anregungen für ein gläubiges Leben mit Kindern im ersten Jahrsiebt.* — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 104 S. kart. 3,80 DM.
- Betz, Otto: *Gefährliche Freiheit. Der Christ zwischen Infantilität und Mündigkeit.* — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 184 S. kart. 4,80 DM.
- Drees, Laurent: *Deutscher Singpsalter. Heft 2: Orgelbegleitung.* — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 80 u. 24 S. kart. je 4,80 DM.
- Forster, Karl — Fröhlich, Karl — Waldmann, Georg: *Zeichen und Botschaft. Die Eucharistie in der Verkündigung unserer Tage.* — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 118 S. kart. 4,80 DM.
- Lamott, Alois: *Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Seine Geschichte und seine Ordines zur Sakramentalienliturgie.* — Speyer: Jaegersche Buchdruckerei 1961. 293 S. kart. 21,— DM.
- Liturgisches Jahrbuch. *Vierteljahresshette für Fragen des Gottesdienstes.* Hrsg. v. Liturgischen Institut. 11. Jahr 1961. — Münster: Aschendorff 1961. 256 S. Lw. 19,— DM.

Sein und Sendung

MONATSCHRIFT DES KATH. KLERUS

BRINGT 1962

F. Baumann SJ, Rom

Prof. Ph. Böhner † ofm,
St. Bonaventura

W. Busenbender ofm, Aachen

Dekan R. Fischer-Wolpert, Offenbach

Dr. A. Gerken ofm, Mönchengladbach

Prof. A. Hamman ofm, Besançon

Prof. M. Heinrichs ofm, Tokio

G. Hopfenbeck ofm, Mühldorf
Ordinariatssekretär I. Jungnitz, Mainz
Vikar Dr. R. Sauer, Twistringen
Dr. E. v. Severus OSB, Maria-Laach

Dr. R. Spiecker OP, Köln

Prof. A. Spindeler, Hildesheim

Pfarrer W. Stapelmann, Neger

Prof. A. Scheuermann, München

Prof. O. Schilling, Paderborn

Studienrat K. Schraaf, Wuppertal

Father L. J. Trese, New York

Das kommende Konzil
Neue Heilige und Selige

Gottes Bauwerk

Predigten zum Kirchenjahr

Unsere Seelsorge im Spiegel
neuer Romane

Bonaventuras Vortrag über das
Reich Gottes

Liturgie und soziale Aktion
Resignation oder Vertrauen?

Die Herrschaft Christi im
Situationswandel der Welt
Metanoie

Der gute Hirt schreibt Elenchen

Das Konzil und die Laien

Festbetrachtungen zu Ostern
und Pfingsten

Moral und Kunst

Die Macht der Organisation
und die Ohnmacht der Liebe

Väterweisheit aus dem
christlichen Osten

Wort und Weisung der Kirche
Schriftlesung: Die Psalmen

Fastenpredigten:

Vorbereitung auf das Konzil

Ob es mir jemals leid getan hat?
Brief eines alten Pfarrers

Bezugspreis: jährlich 15,— DM zuzüglich Porto, Einzelheft 1,30 DM

DIETRICH-COELDE-VERLAG WERL/WESTF.

Wandlung in Treue

SCHRIFTENREIHE ZUM HEUTIGEN ORDENSLEBEN

Band 1

Selbstbefinnung der franziskanischen Familie

2. Auflage, 94 Seiten, kartoniert ca. 4,- DM. (Die erste Auflage, die unter dem Titel „Franziskanisches Ordensleben — Erste Werkwoche“ erschien, ist vergriffen).

Band 2

Regel und Leben

154 Seiten, kartoniert 5,40 DM

Band 3

Einzel mensch und Gemeinschaft

176 Seiten, kartoniert ca. 6,- DM

In Vorbereitung

Band 4

Seelsorglicher Dienst an den Schwestern

Die Reihe wird fortgesetzt!

„So will ich immer für Euch fleißig besorgt und auf eine ganz besondere Weise um Euch bekümmert sein und verspreche dieses zu tun durch mich oder meine Brüder, so wie ich es für sie tue.“ - Mit diesen Worten des hl. Franziskus an die hl. Klara wird die vorliegende Reihe eingeleitet. Die ersten beiden Bände erschienen zunächst unter dem Titel „Franziskanisches Ordensleben — Erste und Zweite Werkwoche“. Sie waren als Manuskript gedruckt für die Teilnehmerinnen der Werkwochen, die sich um eine Besinnung des Lebens als Ordensfrau bemühten. Das Interesse an diesen Arbeitstagen wuchs, so daß sie wiederholt werden mußten. Über den Kreis der Franziskanerinnen hinaus wuchs aber auch das Interesse an der Schriftenreihe, in der die Referate der Werkwochen niedergelegt waren. Unter dem neuen Titel werden nun Fragen angeschnitten, die von allgemeinem Interesse für alle Schwestern sind, und die Reihe wird auch Schwestern anderer Genossenschaften und deren Seelsorgern zugänglich gemacht.

Dietrich = Coelde = Verlag - Werl/Westfalen

*Ein längst erwartetes,
notwendiges Buch*

Im Dienst des Glaubens

Handbuch der Missio canonica

1. BAND

Die theologischen Grundlagen der Glaubensverkündigung

Unter Mitarbeit von P. Dr. Honoratus Diederich OFM (Paderborn), Prof. Dr. August Franzen (Freiburg i. Br.), Prof. Dr. Heinrich Groß (Trier), Dr. Paul Neuenzeit (München), Dr. Heinrich Rennings (Münster), Prof. Dr. Georg Teichtweier (Passau) und mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Franz X. Arnold (Tübingen)

herausgegeben von Norbert Rocholl und Ingeborg Rocholl-Gärtner (Trier).

2. BAND

Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung

Unter Mitarbeit von Staatssekretär i. R. Bernhard Bergmann (Düsseldorf), Prof. Dr. Linus Bopp (Freiburg i. Br.), Professor Dr. Bruno Dreher (Würzburg), P. Wilhelm Gemmel SJ (Frankfurt), Prof. DDr. Adolf Heuser (Aachen), Hochschuldozent Hermann Kirchhoff (Aachen), Konsistorialrat Albert Otteny (Wien), Hochschuldozent Dr. Franz Pöggeler (Trier), Hochschuldozent Dr. Alfons Thome (Trier) und Stadtpfarrer Dr. Franz Weber (Ravensburg)

herausgegeben von Ingeborg Rocholl-Gärtner (Trier)

ERSCHEINUNGSTERMIN: Frühsommer 1962

SUBSKRIPTIONSFRIST: Die Frist erlischt beim Erscheinen des 2. Bandes.

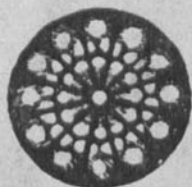
PREIS je Band ca. 25,- DM. Der Subskriptionspreis (nur bei Bestellung beider Bände) wird gegenüber dem endgültigen Ladenpreis um 10% ermäßigt.

Das Werk bietet erstmals geschlossen die theologischen und psychologisch-pädagogischen Grundlagen für die Ausbildung und die praktische Tätigkeit von Laienkatecheten, Seelsorgehelferinnen usw. und füllt damit eine empfindliche Lücke aus. Auch dem Priester bietet es viele wertvolle Anregungen und Hinweise für die Erteilung des Religionsunterrichtes. Die Namen der Mitarbeiter bürgen für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit und die praktische Brauchbarkeit der Darlegungen.

Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen schon jetzt entgegen.

PÄULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine
Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel
Messwein - Kellerei
Ausländische - Süße - Messweine

Literatur für:

Fastenzeit
Ostern
Erstkommunion

hält für Sie bereit

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt
Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Für die Fastenzeit

Quadragesime und Pentekoste

Ein Werkbuch
hrsg. vom Liturgischen Institut Trier
212 Seiten, kart. 8,80 DM

Ferdinand Kolbe

Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit von
Septuagesima bis Ostern
2. Aufl., 128 Seiten,
Ganzleinen 6,20 DM

Zwei bewährte Bücher, die jeder
Priester für die rechte Feier von
Fastenzeit und Ostern mit seiner
Gemeinde braucht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

DZTHA

Bibliotheca
Seminarii
Clericatus
Trierensis
28. MAI

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 3

Mai/Juni 1962

INHALT

AUFSATZE

Josef Lortz, Mainz

Luthers Römerbriefvorlesung • Grundanliegen

Heinrich Groß, Trier

Der Messias im Alten Testament

KLEINERE BEITRÄGE

Johannes Madey, Paderborn

Die Seelsorge in den deutschen Ostgebieten heute

BERICHTE

Ignaz Backes, Trier

Zur Phänomenologie der Mystik • Ein kritischer Bericht

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Soeben erschienen:

ERZBISCHOF BORNEWASSER

Worte an seine Priester

Zum zehnten Jahrestag seines Heimgangs

herausgegeben von

Albert Heintz

gr. 8^o, 88 Seiten. 1 Bildtafel, kart. 4,50 DM

Unter den vielen Reden und schriftlichen Verlautbarungen des verewigten Erzbischofs Bornewasser tragen die an seine Priester gerichteten eine besondere Note, zunächst eine persönliche Note: Sie geben das Bild des Bischofs unmittelbarer wieder, als eine Biographie es könnte, und rufen (z. B. in den Weiheansprachen) Situationen ins Gedächtnis, mit denen viele Geistliche existentiell verbunden sind. Die „Worte an seine Priester“ haben darüber hinaus zeitgeschichtliche Bedeutung als eine Dokumentation des Kampfes, den die Kirche in Deutschland in den schweren Jahren von 1922 bis 1951 zu bestehen hatte. Es ist natürlich, daß der Bischof über diesen Kampf zu seinen Priestern noch offener gesprochen hat, als er es vor der großen Öffentlichkeit tat. Als persönliches Erinnerungsbuch und als Zeitdokument ist die Sammlung ein sehr verdienstvolles Werk, dem man Beachtung und Verbreitung wünschen möchte. Prof. Dr. Linus Hofmann

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Luthers Römerbriefvorlesung

Grundanliegen

I. Teil

Von Professor Joseph Lortz, Mainz

Was ich hier vorlege, ist in einem gewissen Sinne eine Gemeinschaftsarbeit. In vielen Sitzungen meines Luther-Seminars in unserem Mainzer Institut haben wir — Historiker und Theologen verschiedenen christlichen Bekenntnisses — uns um das Thema bemüht. In schier zahllosen Gesprächen hat insbesondere mein engster Mitarbeiter P. Manns — der sogar das erwähnte Seminar zeitweilig leitete — mit mir die Grundprobleme immer wieder durchgesprochen. An mancher der folgenden Formulierungen darf er Eigentumsrecht geltend machen. Ihm wie allen Teilnehmern an der uns alle immer wieder packenden Arbeit sage ich herzlichen Dank. — Die hier folgende Fassung wurde geschrieben für die *Settimana Paolina* 1961 der katholischen Universität Mailand. Vorgetragen wurde in der Sitzung vom 21. April 1961 in Mailand nur ein Auszug. Aus dieser Zweckbestimmung erklären sich einige innerhalb der Lutherforschung eher selbstverständliche Feststellungen.

Die Betrachtung verzichtet meist auf eine direkte Auseinandersetzung mit der Forschung. Das Werk Luthers ist noch längst nicht genügend in seiner Fülle und seiner Kompliziertheit 'entgegengenommen'; hierfür wollte ich eine Vorarbeit leisten.

Die Zitate und Seitenangaben im Folgenden beziehen sich, soweit nicht anders angegeben, auf Band 56 der Weimarer Ausgabe; die Übersetzung ist meist nach Eduard Ellwein (München 1957) gegeben. „Römerbriefvorlesung“ ist RV abgekürzt.

A. Schwierigkeiten und formale Eigenarten der Vorlesung

1. a) Die große Wittenberger Vorlesung der Jahre 1515/16 kann in einem Aufsatz nicht annähernd ganz durchgearbeitet werden. Wir werden uns also mit Ausschnitten des angegebenen Themas ‚Grundanliegen in Luthers Römerbriefvorlesung‘ begnügen müssen.

b) Der Gegenstand selbst ist von hohem theologischem, religiösem und — was heute wohl besonders hervorgehoben werden darf — von bedeutendem ökumenischen Interesse. Er stellt aber auch eine ausgesprochen schwierige Aufgabe. Jedermann weiß, daß der Stoßseufzer aus 2 Petr 3, 16 („Manches darin [in seinen Briefen] ist freilich schwierig“) nicht zuletzt auf den Brief an die Römer paßt. Jahrhunderte hindurch haben die Theologen das gründlich zu spüren bekommen. Luther zwar spricht in seiner Begeisterung für Paulus, und speziell für den Römerbrief, nur indirekt von diesen Schwierigkeiten, dagegen oft und nachdrücklich von der herrlichen Klarheit der Darlegung¹. Aber das ändert nichts am Tatbestand: hat Luther auch die Predigt des Römerbriefes in erstaunlicher Tiefe herausgearbeitet, so hat er sie bei aller Komprimierung sicher nicht nur einfacher, sondern noch komplizierter gemacht.

¹ Etwa 347,2; auch mehrfach: WA 8 (1521) gegen Latomus.

c) Diese Schwierigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß Luther in unermüdlichem Umkreisen immer wieder zu den wenigen, ihn interessierenden Themen zurückkehrt, seine Aussagen auf wenige Grundanliegen zusammenpreßt. In solchen „Wiederholungen“, die allerdings nur selten bloß Wiedergesagtes enthalten, überschneidet sich meist Bekanntes mit Neuem. Wer immer hier den Gehalt erheben will, kann scheinbare und echte Wiederholungen nicht vermeiden. Er wird es aber sehr schwer haben, die Nuancen genau einzufangen bzw. die Aussagen als in allem übereinstimmend zu erweisen.

2. Vielleicht können einige Vorbemerkungen den Zugang zu Luthers Gedanken erleichtern.

a) Es geht uns nicht um irgendwelche vorgefaßte Thesen. Wir wollen ganz einfach lesen, was in der RV steht, und darüber berichten. Am Anfang und im Verlauf der Darlegungen soll nicht die Behauptung stehen, sondern das Fragen.

b) Ein Tatbestand ist ins Gedächtnis zu rufen, über den ein Zweifel heute nicht mehr erlaubt ist, wenn man sich nicht wissenschaftlich ungläubwürdig machen will: Zwar, die Kirche hat Luther als Häretiker verurteilt, und es wäre ein historischer Fehler, dies vergessen zu wollen². Aber wie man auch über die Orthodoxie oder Heterodoxie Luthers im einzelnen denken mag, wie man den Umfang seiner nicht selten grotesken Verzeichnungen katholischer Lehre angibt, oder wie man gewisse Seiten seines Charakters beurteilt, auch seine oft maßlose Art der Polemik mit Recht kritisieren darf, dies muß als Ausgangspunkt festgehalten werden, daß Luther nicht in geplanter Revolution, sondern absichtslos aus der Kirche herauswuchs³. Erst recht ist daran ein Zweifel nicht erlaubt, daß Luther zuerst und vor allem ein wurzelhaft religiöser Mensch war, und zwar ein Christ, der aus einem tiefen Glauben an Jesus Christus lebte, den aus der Jungfrau geborenen Sohn Gottes.

Man sollte auch wissen, daß Luther ein Leben hindurch ein eifriger Beter und ein unermüdlicher Prediger des Wortes Gottes war.

² Andererseits ist von folgenreicher Bedeutung, daß z. B. das Tridentinum es vermieden hat, seine antireformatorischen Verurteilungen namentlich gegen Luther auszusprechen.

³ Die These wird durch das Leben Luthers im Kloster, durch seine Seelenkämpfe im Kloster und durch die Hochachtung, die er bei seinen Mitbrüdern genoß, reichlich belegt; siehe meine „Reformation in Deutschland“ (1948) 219 und öfter; sie wird eben jetzt durch den Nachweis von E. Iserloh gestützt, daß Luther seine Ablassthesen nicht öffentlich angeschlagen hat, sondern sie in kirchlich korrekter Form zunächst nur den beiden zuständigen Bischöfen, und nachher einigen Gelehrten (um ihre Meinung zu erfahren) zugänglich machte: E. Iserloh, Luthers Thesenanschlag Tatsache oder Legende? TThZ 5 (1961) 303—312; erweitert unter demselben Titel in der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Nr. 31, Wiesbaden 1962.

Und dann sollte man sorgfältig beachten, daß Luther diese Grundfrömmigkeit nicht in seiner Mönchszelle zurückläßt, wenn er als Professor im Studiensaal seine Vorlesung hält. Seine wissenschaftliche Vorlesung über den Römerbrief ist zugleich eine Verkündigung, eine Predigt, eine Confessio.

c) Was aber die Orthodoxie oder Heterodoxie Luthers angeht, so ist es notwendig, wohl zu unterscheiden zwischen den religiösen Grundanliegen des jungen Luther und seiner einige Jahre später erfolgten Absage an das sakramental-hierarchische Priestertum, wie es sich bis zu seiner Zeit herausgebildet hatte⁴. Hierzu ist die Feststellung wichtig, ja grundlegend: bis heute ist noch nirgendwo bewiesen worden, daß der spätere Kirchenbegriff Luthers aus jenen theologischen Grundanschauungen logisch hätte folgen müssen. Jene theologischen Ausgangspositionen Luthers sind aber (nach seinen ausdrücklichen und nachprüfbaren Versicherungen) sein zentraler Besitz sein Leben lang geblieben, der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Es handelt sich um den Glauben, daß unser Heil nicht vom Menschen kommt, sondern von Gott, aus reiner Gnade, aus Glauben allein, — Gewiß steht die Auslegung des ‚allein‘ zur Diskussion. Aber es verlangt nicht unbedingt eine unkatholische Deutung. Die Festlegung auf jenes ‚allein‘ ist vielmehr in ihrem Kern genommen auch die Auffassung des Tridentinums, die wir wiederum vorher unter der Feder des heiligen Bernhard und des heiligen Thomas finden⁵.

⁴ In neuerer Zeit stößt diese Behauptung, Luther habe die sakramentale Hierarchie gelehnet, auf Widerspruch; vgl. Wilhelm Stählin in einer Besprechung meiner „Einheit des Christentums in katholischer Sicht“, Trier 1959. ThLZ 86 (1961) 370. Auch A s m u s s e n hat mehrfach auf Elemente hingewiesen, die ein Festhalten Luthers an der sakramentalen Hierarchie und einen Amtsbegriff im traditionell katholischen Sinn nahelegen können: Festschrift Lortz 1 (Baden-Baden 1958); ders.: Bemerkungen zur Kirchengeschichte (1961) S. 78 ff. Kaum etwas anderes könnte dem Gespräch der Konfessionen förderlicher sein, als wenn dieser Nachweis gelänge. Man sollte ihm also mit großer Offenheit beharrlich nachgehen. Freilich würde dann das Reformatorische sich ausschließlich auf den Widerspruch gegen spezifisch spät mittelalterliche Erscheinungsformen des Katholizismus reduzieren. Luther würde im Sinne der hochmittelalterlichen Theologie oder wenigstens im Sinne des römischen Meßbuches katholisch. Weder seine umfassende Absage gegen das ganze damalige Kirchenwesen (mit Papst, Messe, Mönchtum) würde verständlich bleiben, noch die damalige umfassende katholische Ablehnung Luthers. Daß das Katholische im Reformator Luther viel stärker blieb, als man es gemeinhin bis heute hüben und drüben annimmt, werden wir noch anzumerken Gelegenheit haben.

⁵ Ich gehe nicht auf die um diese These geführte Diskussion ein. Ich merke nur ein Doppeltes an: 1. Je nachdem und in welchem Grade man in jene Grundauffassung etwa Luthers Lehre von der persönlichen Heilsgewißheit hineinnimmt oder nicht, je nachdem man einen Wesensunterschied annimmt zwischen der ‚humilitas‘-Theologie des frühen Luther und der angeblich nachfolgenden echt reformatorischen, vermindert sich der Grad der behaupteten

Wenn wir — um jetzt von manchem anderen zu schweigen — dies alles recht bedenken, vermögen wir als Katholiken Luther in Unbefangenheit zu hören.

3. a) Dieses Hören (oder Lesen) begegnet auch dann noch großen Schwierigkeiten. Luther war ein Sprachkünstler. Er redet außerordentlich eindringlich, er redet machtvoll. Aber, wenn er theologisch redet, ist seine Sprache in ihrem präzisen Sinn keinesfalls überall leicht zu fassen. Es gibt wenig Theologen, bei denen Denken und sprachlicher Ausdruck des Gedachten so sehr eins sind wie bei Luther. Sein Denken, auch in den theologisch abstrakten Dingen, ist konkret; es schafft sich einen Wortkörper, mit dem es eine enge Einheit eingeht. Der Geist wird im Wort Fleisch. Man kann diesen Geist durch Abstraktion aus den Satzgefügen lösen und ihn zusammenfassend einigermaßen darstellen; aber dabei geht leicht etwas und sogar vieles verloren. Eine abstrahierte Inhaltsangabe eines Luthertextes ist meist nur ein blasses Abbild des im Text wirklich Ausgesagten. Wir sind also darauf angewiesen, die Ausdrucksweise selbst zu hören, die Luther geformt hat.

b) Die sich hier andeutende Problematik hängt zusammen mit Luthers vitaler, affektgeladener Art und mit seiner Ausbildung.

Luther kommt aus einer höchst intellektualistisch formulierenden und logisch, beinahe logistisch schlußfolgernden Schule: der ockhamistischen. (Wir Katholiken täten gut daran, in der logisch bahnbrechenden Leistung Ockhams theologisch-religiös endlich das katholisch, das christlich Ungenügende zu erkennen⁶!) Luthers Ausführungen beweisen, daß er in der Lage war, diffizile Denkopoperationen durchzuführen. Aber er hat dennoch jene Methode wie ein Kleid abgestoßen; er wohnt nicht mehr darin. Besonders ihre Terminologie ist nicht mehr die seine. Er schafft sich eine neue, lebensvollere, allerdings auch viel weniger genaue.

c) Es ist erstaunlich, wie selbständig schon der junge Luther der RV glaubt, die katholische Lehre in vielem in ganz anderer Weise vertreten zu können, als es die von ihm oft erwähnten oder ablehnend apostrophierten, nur selten voll akzeptierten *theologi scholastici* tun. Er steht ihnen gegenüber, und er ist sich dieser Position bewußt. Aber darüber hinatus, welche Unabhängigkeit selbst gegenüber Hieronymus und Augustin!

Das hängt auch zusammen mit der humanistischen Abkehr von der Scholastik und mit der Kritik an ihr, besonders mit der philologisch am

Verwandtschaft. 2. Was das Tridentinum angeht, so ist es methodisch sauber, den Vergleich vom Kern seiner Aussagen her durchzuführen, nicht aber von der ausführlichen beschreibenden Peripherie, in der einzelne Formulierungen stehen, die sich der reformatorischen Auffassung weniger leicht einfügen.

⁶ Vgl. meine Einleitung zu: E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilh. v. Ockham, Wiesbaden 1956, XXI—XXIV.

griechischen und hebräischen Urtext orientierten Exegese. Man müßte, was noch nicht erschöpfend getan wurde, feststellen, wie weit z. B. sich ein ähnliches ‚Gegenüber‘ bei dem von Luther viel benutzten Faber Stapulensis findet. Es geht hier um einen Prozeß, der zwar formal verwandt ist mit dem Gegeneinander der früheren und gleichzeitigen theologischen Schulen, sich aber als radikalerer Wandel andeutet.

d) Ganz allgemein darf man sagen, daß Luthers theologisches Denken und Formulieren sich von der abstrakt-begrifflichen Art der Scholastik entfernt und der Art des religiös-prophetischen Wortes der Bibel nähert.

Luther hat die Eigenart der Heiligen Schrift in einer erstaunlichen Art für sich neu entdeckt und erobert.

Auch die RV lehrt das. An ihren Ausführungen vermag man noch heute unmittelbar zu spüren, welch eine Versenkung in den heiligen Text dahinter stand, damals, als viele Erkenntnisse Luthers erstmals — selbst in den vielen Wiederholungen neu — erarbeitet und geprägt wurden.

Schon der Luther der ersten Psalmenvorlesung 1513—1515 denkt nicht mehr scholastisch; selbst wo er scholastische Termini verwendet, denkt er von der Schrift her.

Es ist eine der grundlegenden Aufgaben, besonders des von der Scholastik herkommenden katholischen Lesers, sich dieser Tatsache am Text selbst bewußt zu werden. Das setzt ihn dann vor die weitere Aufgabe, herauszubekommen, worin das eigentliche Denkmodell Luthers, wenn man so sagen darf, besteht; also vor die Aufgabe, zu erkennen, wohin Luther steuert, was sein eigentliches religiös-theologisches Anliegen ist.

e) Man darf es als ein Unglück bezeichnen, daß Luther nicht reiner Biblizist wurde. Anschauungen, die weitgehend neu und tief aus der Bibel geschöpft waren, versuchte der formal scholastisch Geschulte in einer Art geschlossener Theorie darzustellen. Er unternahm diesen Versuch mit scholastischen Termini, die er aber häufig umprägte oder neu faßte. Dieser Versuch war in den frühen Vorlesungen und Disputationen alles andere als oberflächlich. In einer gewissen Unersättlichkeit bohrt sich Luther in das Problem hinein und versucht es in vielen, schier unermüdlichen Formulierungen und Gleichnispaaren von vielen Seiten auszudrücken.

Die Bibel kennt keine begrifflich genau abgrenzende Kunstsprache wie die Scholastik. Zwar ist auch ihr Inhalt keineswegs überall leicht zugänglich, aber sie spricht die Wahrheit eher aus in einer einfachen, allgemeinverständlichen Art, auch in Bildern. Und sie will vor allem Verkündigung sein.

Ähnlich Luther. Mit dem entscheidenden, Luther belastenden Unterschied: Luther beansprucht als Theologe zu reden und eine begrifflich

genaue und insofern in ihren Einzelformulierungen verbindliche Exegese der Heiligen Schrift vorzulegen.

Der Sachverhalt wird weiter dadurch kompliziert, daß Luther in diesen Darlegungen auch mystisches Begriffsmaterial (etwa aus dem Gebiet der Sünde und der Verdammung, vgl. S. 145) verwendet. Was bei einem Mystiker, der Zeugnis ablegt von Zuständen, die er erfahren hat, hätte unbedenklich sein können, vermehrt bei Luther, der beansprucht, theologisch verbindlich zu reden, die Fehlerquellen, mußte auf alle Fälle damals und später Mißverständnisse geradezu herausfordern.

4. a) Bei Luther finden sich nicht wenige Stellen, die in starker Spannung zu Aussagen stehen, die er selbst an anderem Ort macht, wo er aber denselben Ausdruck, etwa *peccatum* oder *iustus* oder *concupiscentia* gebraucht.

Das hängt u. a. zusammen mit einer starken Vorliebe für eine paradoxale Redeweise. Wir werden darauf noch eingehend zurückkommen. Hier sei nur sofort eindringlich davor gewarnt, diesem ersten unmittelbaren Eindruck vom Widersprüchlichen in Luther allzu schnell nachzugeben. Wir Katholiken haben uns in diesem Punkt die Arbeit seit den ersten literarischen Gegnern Luthers (die Polemik gegen den *Doctor hyperbolicus*) zu leicht gemacht, und haben uns damit um die von der Sache her notwendige Klärung gebracht. Luther hat etwas mitzuteilen. Und Luther ist kein Dummkopf. Je neuartiger, je eigenwilliger er formuliert, und dies offenbar mit höchstem religiösem Ernst, desto größere Mühe müssen wir aufbringen, ihn richtig zu verstehen. Erst wenn wir diese Arbeit redlich geleistet haben, werden wir das Recht und die Kraft haben, ihn wissenschaftlich zu kritisieren. Dauerhafte Kritik erwächst immer erst aus einem tiefen Verständnis. Selbst auf dem Tridentinum, wo die Gesamtatmosphäre radikal antilutherisch war, konnte man doch die Mahnung hören, nicht alles, was Luther sagte, sei falsch; und etwas müsse nicht schon deshalb falsch sein, weil Luther — weil auch Luther — es ausgesprochen habe!¹

b) Trotz vielfältiger Bindungen an mittelalterliche Schulüberlieferungen ist Luther von einer stupenden Einmaligkeit. — Verstiegenheit? gut! Aber mehr, viel mehr! Man muß es durch eindringliches Studium erleben, was dieser junge Theologe und Professor in den Dictata und der RV in einer genial schöpferischen Art, einer radikalen Rückführung des Evangeliums auf Paulus, auf den Paulus des Römerbriefes, auf die Theologie der Sünde und der Rechtfertigung (vgl. S. 141 f.), vollzieht: eine durchaus neuartige Prägung, die uns zunächst weithin etwas ratlos stehen läßt, die uns verblüfft. Das alles stimmt. Man muß aber zugleich auch die Tiefen sehen. Dem Uneingeweihten muß Luther an vielen Stellen zu-

¹ Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient 2 (1957) 144.

nächst als ein übertreibender, reichlich bedenkenlos theologisierender Geist erscheinen. Wer ihn scholastisch verstehen will, kommt nicht durch; wer ihn scholastisch widerlegen will, hat es leicht, ... aber: er bekommt Luther nicht in den Griff.

Es ist leicht, eine Handvoll widersprüchlicher Äußerungen aus der RV zusammenzustellen — aus denen man anscheinend den Schluß ziehen dürfte, Luther habe die Gesetze der Logik mit Füßen getreten —, aber man hätte dann über den wahren Luther nichts ausgesagt. Denn Luther, der ein Theologe sein wollte, war ja kein Systematiker. Man muß also die festen Positionen seiner Theologie aufsuchen, zu verstehen suchen, was er eigentlich meint, und erst dann die Beurteilung unternehmen. Folgendes beansprucht dabei mit Vorrang Berücksichtigung.

c) Die Scholastik und das Kirchenrecht hatten sich seit vielen Jahrhunderten bemüht, den spannungsreichen Befund der verschiedenen theologisch belangvollen Aussagen (sei es der Dekretalen und Papstbriefe einerseits, sei es der einzelnen Teile der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments andererseits) durch Heraushebung der gemeinsamen Wahrheit (bzw. durch Prägung einer entsprechenden abstrakten Formel) zu harmonisieren.

Zweifellos hat das systematische theologische Denken dadurch Einblicke in die innere Einheit der Offenbarungsaussagen und der von ihnen bezeichneten Welt des Übernatürlichen erarbeitet, die dem naiv Lesenden hätten verschlossen bleiben müssen. Man kann in einem zentralen Sinn in jener Erarbeitung die Zielsetzung aller theologischen Bemühung sehen.

Aber natürlich liegt hier auch eine Gefahr. In gewissen scholastischen Denkrichtungen wurde sie offenkundig. Man kam dazu, die Spannungen im Befund der geoffenbarten und inspirierten Schrift weniger hart und unmittelbar ins Bewußtsein zu nehmen. Theoretisch geben natürlich alle zu, daß Spannungen vorliegen, aber die formulierten theologischen Konklusionen verschleiern vielleicht doch zu oft die Unkraft des Verstandes — und lassen die Rätsel zu selten unaufgelöst in ihrer vollen Spannung stehen.

Nun ist Luther, wie jene Theologen alle, von der absoluten inneren Einheit der Heiligen Schrift überzeugt. Selbstverständlich ist es ihm ein zentrales Anliegen, die verschiedenen Aussagen der Schrift, oder näherhin die verschiedenen Aussagen Pauli, in ihrer Einheit zu begreifen und diese zu beweisen. Aber es lockt ihn keineswegs, etwa die Spannungen, in denen die heiligen Wahrheiten zur menschlichen Torheit stehen, oder die innere Spannung, die ihnen selbst, ihrem Wortlaut, eignet, abzuglätten. Im Gegenteil: er hat eine ausgesprochene Vorliebe für Spannungen. Und kein geeigneteres Feld gab es dafür als die unaussprechliche Heiligkeit des ewigen Gottes und die sündhafte Verderbnis der Menschen.

5. Es ist leicht verständlich, wie (zusammen mit der angedeuteten Art des Denkens und Sprechens) eine solche Haltung oder Neigung zu einer Art der Formulierung führen konnte, die man als paradoxal bezeichnen muß.

a) Zunächst ist einfach die Tatsächlichkeit des paradoxalen Denkens und Sprechens als solche bei Luther entgegenzunehmen. Wer der Meinung ist, paradoxale Formulierung könne grundsätzlich die Wahrheit nicht verbindlich aussagen, muß den Dialog an dieser Stelle abbrechen. Nur wird er schwerlich hoffen dürfen, die Wahrheit überhaupt auf irgendeinem Sektor des Geistigen einigermaßen bewältigen zu können, noch wird er manchen Aussagen der Schrift gerecht werden können (s. S. 137). Kierkegaard kann man nicht behandeln, bewältigen oder gar widerlegen wie einen mit scholastischen Begriffen und nach den scharfen Regeln der *logica minor* operierenden Denker. Ähnliches gilt für Luther.

Ganz allgemein wird man bei Luthers Begriffen oft eine gewisse logische Unschärfe feststellen. Das ist zunächst nur eine Tatsache und noch keinerlei Bewertung, außer der Feststellung, daß sie eine Erschwerung der begrifflich genauen Bestimmung des Inhalts der Aussagen andeutet. Daß es sich um theologische Aussagen handelt, steigert dieses Negativum, aber es wird zugleich eben wegen der eigentlichen Unaussagbarkeit des geoffenbarten Geheimnisses auch gemindert. — Gesteigert aber wird die hier bei Luther vorliegende Belastung durch den bei ihm festzustellenden Hang zum Superlativismus.

Trotz der bereits angedeuteten Kraft subtiler Unterscheidungskunst, die Luther in der Schule Ockhams ausgebildet und anzuwenden gelernt hatte, ist er kein Mann des vorsichtigen Abgrenzens, er spricht seine Ansichten mit Betonung und Überbetonung aus. Die etwas rücksichtslos gewalttätige Art seiner ‚Waldschlägerarbeit‘⁸ hat er selbst beschrieben. Uns kommt es näherhin auf die Terminologie an: Exklusivformeln wie *omnes*, *solum*, *numquam*, *semper*, kommen bei ihm gehäuft und nicht selten recht ungeschützt vor.

Neben ihnen steht allerdings ein für Luther ebenso kennzeichnendes *simul*. Aber dieses *simul* strebt bei ihm nicht zu einer Art logischen Ausgleichs jener einseitigen Formeln. Es ist eher ein Mittel, jene Exklusiven noch zu steigern und die Spannung ungeschwächt heraustreten zu lassen. Luthers theologische Vorstellungswelt lebt, wie wir noch sehen werden, aus dem Denken *e contrario*. Das *simul* aber ist ein Kernelement dieses *e contrario*, wo das Widerstrebende eng zusammengepreßt, nicht aber ausgleichend gegeneinander abgewogen wird.

⁸ WA 30² 68, 15 (Vorrede zu Melanchthons verdeutschter Ausgabe des Kollerbriefes 1529).

b) Selbstverständlich darf die paradoxe Ausdrucksweise Luthers nicht unesehen übernommen, sie muß kritisch geprüft werden. Es ist eine der besonderen Schwächen der modernen evangelischen Lutherforschung, daß sie sich dieser Arbeit so wenig unterzogen hat. (Eine vergleichende Studie Luther/Calvin wäre hier aufschlußreich.) Aber eine solche kritische Prüfung stellt eine wichtige Forderung an uns selbst. Wir müssen bei der Bewertung ein Doppeltes beachten: (1) daß paradoxe Tatbestände an der Basis der christlichen Offenbarung liegen: Gott wurde Fleisch; Gott wurde gekreuzigt (s. u. C 6 b); (2) gerade Paulus hat diesen, unserem Verstand letztlich unzugänglichen Befund, nicht nur nicht verschwiegen, sondern mit Betonung herausgestellt; er spricht nicht nur von der Torheit des Kreuzes, sondern davon, daß Christus für uns zur Sünde geworden ist (2 Kor 5,21; Gal 3, 13); die Weisheit dieser Welt beschreibt er als Torheit vor Gott (Rom 1, 22; 1 Kor 3, 19), die Schwäche als Stärke (2 Kor 12, 10; vgl. RV 195, 6 f.). Gerade im Römerbrief hebt Paulus die so betonte Sündhaftigkeit des Menschen in ihrer Paradoxalität heraus: „Ich tue nicht, was ich will (das Gute), sondern, was ich hasse“ (Rom 7, 16. 19); oder er schreibt einen zunächst so rätselhaften Satz wie diesen: *de peccato damnavit peccatum* (Rom 8, 3). Das alles muß man nicht nur theoretisch wissen und „annehmen“, man muß es mit Fleiß in seiner Unbegreiflichkeit bedenken und die Last seiner schier sprengenden inneren Spannung auf sich nehmen.

Gerade diese Art schockierenden Gegensatzdenkens nun scheint Luther ein besonders fruchtbarer Zugang zum Evangelium zu sein; er hat Paulus ausdrücklich als Beispiel genannt: *Apostolus familiare habet, ut aedificationem opponat scandalisationi* (19, 1) und zieht hierhergehörige Stellen aus Paulus häufig an.

c) Mit der Grundtatsache ‚Gott wurde Fleisch‘ ist die Lehre von der Kenosis, von der Erniedrigung Gottes, der Selbstentäußerung und Hingabe und dem Sterben grundgelegt, wie sie Paulus Phil 2, 7 und sonst ausspricht.

Diese Auffassung hat sich Luther nicht nur zu eigen gemacht, sondern er hat sie mit einer gewissen Einseitigkeit zu einer Zentralidee seiner Theologie ausgebaut⁹. Er geht ja nicht gleichmäßig von den Evangelien und von Paulus aus, sondern mit dem Römerbrief macht er vielmehr Kreuz und Tod zum Zentrum der Betrachtung. Von daher werden gewisse übersteigernde Aussagen, die auf das Ganze des Lebens des palästinensischen Jesus nicht passen, eher verständlich. Man kann z. B. nicht wohl

⁹ Wenn ich mich nicht täusche, ist hier der Schnittpunkt, in dem, von Christus auf den Christen angewandt, die sogenannte *humilitas*-Theologie und das, was man übersteigernd die nicht mehr katholische, erst wirklich reformatorische Theologie Luthers nennt (Bizer, Peters) sich als im Wesen identisch treffen.

mit Luther einfachhin behaupten (171, 16), daß Jesus in seinem Reden und Tun die „*bonitas* aufs höchste verborgen hätte“; das widerspricht nicht nur vielem, was die Evangelien berichten, sondern auch der ausdrücklichen Bewertung des Geschehens durch die Berichterstatter („*pertransiit benefaciendo*“ Apg 10, 38). Aber weil es selbstverständlich ist, daß Luther dies ebenso wußte, wie wir es wissen, bleibt es ebenso selbstverständlich, daß auch eine anscheinend so krasse Übersteigerung einen legitimen Sinn haben muß. Wir erkennen sie, wenn wir jene Äußerung in das Gesamt der Lehre von Schmach, Kreuz und Tod (also in Luthers Kreuzestheologie, vgl. 149 ff.) einbetten. Jedenfalls muß man diese Möglichkeit prüfen, ehe man die Aussage selbst einfach ablehnt¹⁰.

d) Dem Begriff eines lebendigen Lehramtes in der Kirche kommt (wie der ganzen zeitgenössischen Theologie) in Luthers Entwicklungsjahren wenig Gewicht zu¹¹. Zusammen mit dieser Lücke führt die aufwühlende intime Begegnung mit der Heiligen Schrift im Umkreis der theologischen Unklarheit seiner Zeit (vgl. S. 140) Luther dazu, den Glaubensinhalt aus der Schrift allein, ohne ausgeprägte Verbindung mit dem Glauben der Gesamtkirche, zu erheben. Das aus der Tradition erhobene staunenswert vielfältige Material, wie bestimmte noch anzuführende Ausführungen Luthers, zeigen, daß er als katholischer Mönch, Priester und Theologe damals selbstverständlich in der Kirche stand und von ihr das Heil empfangen wollte. Aber seine Theologie ist nicht Funktion dieser Überzeugung; sie ist Funktion der von ihm persönlich (und zwar in der schon erwähnten inneren Unabhängigkeit von der Tradition, die man beinahe vollständig nennen kann) aus der Schrift erhobenen Wahrheit. Daß er als Einzelner versuchte, die Schrift in ihrer Eigenart allein aus sich selbst zu verstehen und zu erklären — die in solcher Isolation weder entstanden noch überliefert worden ist —, das wurde für ihn zum Schicksal.

Die Bibel ist nun nicht, und gerade für Luther nicht, eine Sammlung von einzelnen berichtenden heiligen Worten, sondern das lebendige „*Wort Gottes*“¹², durch das Gott heilmächtig an uns handelt, das „mit Gewalt geht, um nicht nur die Freunde (zu erreichen), sondern auch die Widerstrebenden zu bekehren“ (422, 7 ff. zu Röm 10, 14), das Wort durch das „*Christus occidit gentes*, indem er sie aus Ungläubigen zu Gläubigen umschafft“ (295, 1 f.); — es ist das Wort Gottes, das unsere Herzensaugen

¹⁰ Ich übersehe nicht, daß wir es hier auch mit einem Beispiel jener bei Luther nicht seltenen Reihen zu tun haben, in denen er die Beispiele ungenügend geschützt häuft.

¹¹ Zwar spricht Luther — übertreibend! — vom Gehorsam gegenüber den Prälaten (518, 3 f.; vgl. 454, 18 ff. und 476, 14 ff.), aber von Lehrautorität ist kaum die Rede.

¹² Man beachte in den im Folgenden angesprochenen Beispielen, wie vielschichtig dieses für Luthers Terminologie so wichtige Wort bei ihm ist!

reinigt, damit wir in das *verbum increatum* hineingerissen werden; — jene von Gott gestiftete geistliche Wirklichkeit (406, 24), die nach dem Wort des Apostels und der Auslegung Luthers so geheimnisvoll verborgen und ‚verkürzt‘ ist, daß und damit fleischliche Weisheit sie nicht fassen könne (406, 18). Es ist das zugleich vollendende und verbergende Wort Gottes (*verbum consumans et abbrevians* 406, 29 ff. zu 9, 28), das die sichtbare Gegenwart (*rem visibilem*) zurückweist, aber auch das unsichtbare Zukünftige noch nicht darbietet, sondern das *inter medium illarum* uns von Gott gegeben ist (407, 5). Es ist das Wort, von dem Luther (428, 19 f.) ähnlich sprechen kann, wie Thomas von Aquin vom Allerheiligsten Sakrament: *sumunt boni, sumunt mali . . . mors est malis, vita bonis* (Fronleichnamsssequenz). Es ist das Bibelwort, dem die ganze Liebe Luthers ein Leben lang gehörte, und dessen Gaben in der Verkündigung auszusprechen er sich so stark verpflichtet wußte (vgl. 454, 27 ff. zu 12, 7).

Dieses Wort ist wesentlich das gleiche im Alten und im Neuen Testament (408, 17), wenn es auch damals *terribile* war und *nunc amabile*¹³ ist.

An diesem Wort und durch es ist uns die Aufgabe gestellt (die die Aufgabe des Menschen überhaupt ist), den *homo spiritualis* gegen den *homo carnalis* durchzusetzen (408, 2 f.) bzw. die Verkündigung Gottes *spiritualiter* und nicht *carnaliter* aufzufassen.

Es ist nämlich das Wort, das Fleisch wurde, damit wir *verbum efficiamur* (62, 18, Gl. zu 6, 17).

6. Wir haben es in dieser Analyse nur mit dem jungen Luther zu tun. Zwar gelten gewisse religiöse Uranliegen, die Luther auch in der RV vorträgt, für sein ganzes Leben.

Andererseits gibt die RV nicht in allem ein adäquates Bild der reformatorischen Ansichten Luthers. Die bekannte Ansicht von K. Holl, daß schon mit der ersten Vorlesung über die Psalmen (1513/15) die volle reformatorische Lehre da sei¹⁴, trifft auch für die RV nicht zu.

Die besonderen Zuspitzungen des *De servo arbitrio*, die ja von Luther selber nicht durchgehalten wurden, lassen wir einmal außer Betracht.

a) Aber dann kann nicht stark genug ins Gedächtnis gerufen werden, daß Luther zur Zeit unserer RV noch ganz selbstverständlich im sakramentalen Leben der Kirche stand. Er ist noch ein treuer katholischer Mönch. Er bejaht ausdrücklich die evangelischen Räte und lehrt die Besiegbarkeit der Konkupiszenz, wenn nur die Seele durch den Glauben keusch gemacht werde (333, 16 ff.)¹⁵.

¹³ 164, 9, 13, allerdings deshalb *postea* auch wiederum *eo terribilius* für die, die es zurückweisen.

¹⁴ Gesammelte Aufsätze 1 (1932) 155 ff., bes. 184.

¹⁵ Hiermit möchte ich nicht behaupten, daß es leicht sei, die Ansichten Luthers über *concupiscentia* und *peccatum* in der RV auf einen Nenner zu bringen.

Damit ist die Frage des ‚katholischen Luther‘ gestreift, des Katholischen in Luther, auch im späteren reformatorischen Luther. Diese wichtige Frage kann hier nicht durchuntersucht werden. Aber wir sollten schon durch die erwähnte Mahnung auf dem Konzil von Trient (vgl. S. 134) davor bewahrt werden, ‚katholisch‘ und ‚Luther‘ nur als ausschließenden Gegensatz zu sehen. Einen katholischen Luther, einen nur das Evangelium verkündenden, gemein-christlichen, also katholischen Prediger Luther, gibt es m. E. durch das ganze Leben des Reformators hindurch. Leider fehlt bis heute die minutiöse Durcharbeitung des Materials, um abschließend zu sagen, wie weit dies reicht, in welchem Maße katholische Elemente etwa (a) unverbunden neben unvereinbar Reformatorischem, oder (b) eingebunden in dieses Reformatorische im Werke Luthers vorkommen. Wir müssen uns wieder an die simple, aber schlechterdings mitentscheidende Tatsache erinnern, daß Luther — vor dem Tridentinum lebte und lehrte. (Er starb einige Monate nach der Eröffnung des Konzils.)

b) Das Konzil von Trient aber hat bekanntlich seine großartigen Leistungen, besonders die dogmatischen Definitionen, nicht etwa fertig vorgefunden, sozusagen sie aus der Schublade geholt oder sie als altbekannte Weisheit aus alten Theologen abgeschrieben. Die Väter des Tridentinums haben schwere Kämpfe durchgefochten, bis sie jeweils endlich ihre Erklärungen festlegen konnten.

Es bestand am Ende des Mittelalters und zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der Kirche eine uns schier unbegreifbare, auch auf dem Konzil zugegebene wahre *confusio opinionum*¹⁶; es gab eine erhebliche theologische Unklarheit. In einer Umwelt, die durch diese *confusio opinionum* geprägt war, ist Luther aufgewachsen.

Die große Frage bleibt, wieviel er bei seinem Versuch, zu einer klaren oder doch klareren Mitte durchzustoßen, vom verbindlichen *depositum fidei* erfaßt hat oder inwieweit er bei ungenügenden Darstellungen des Glaubensgutes stehenblieb (vgl. S. 139). Von der anderen Seite stellt sich die Frage, ob im katholischen Raum die Wahrheit des ganzen *depositum* genügend lebendig war, stark genug subjektiv angeeignet und dann ausgesprochen wurde, um Luther und seinen Anhängern deutlich machen zu können, wieweit die Grundanliegen der Reformation sie mit dem Besitz der katholischen Kirche verbinden. Hier sind von katholischer Seite her verheerende Unterlassungen zu beklagen. Zur Klärung dieser Fragen ist es aber auch nützlich, den Brief vom 28. August 1546 zu lesen, den Kardinal Pole (einer der drei Präsidenten des Konzils während seiner ersten Epoche) zur Begründung seiner Amtsniederlegung an den Präsi-

¹⁶ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II (1957) 148 ff.

dentem Kardinal del Monte richtete¹⁷. Hier erscheinen als Unterlage der christlichen Existenz Grundauffassungen über die Rechtfertigung, oder so etwas wie eine katholische Lehre vom *simul iustus et peccator*, die den reformatorischen eng verwandt sind, die aber nicht etwa aus Luther, sondern einfach aus dem Römerbrief (und aus Johannes und 1 Joh), also rein biblisch erhoben sind. Ich will darauf hinweisen, daß die Frage nach dem Katholischen im Reformatorischen noch längst nicht ausgeschöpft ist, und daß wir uns als Katholiken unbefangen daranmachen können, Luthers Gedankenwelt zu erheben.

Mit diesen Feststellungen und allgemeinen Überlegungen haben wir uns den Weg für ein fruchtbares Einzelverständnis der RV genügend frei gemacht.

B. Die Sünde

Man kann das gewaltige Missionierungswerk des Völkerapostels Paulus, soweit es sich in seinen Briefen ausspricht, in zwei große Themenkreise (zwar nicht erschöpfend, aber doch im wesentlichen) zusammenfassen: Es war ein Kampf gegen die Gesetzes-Gerechtigkeit, d. h. gegen die Rechtfertigungsauffassung der falschen judaisierenden Brüder, uns es war (in Umkehrung davon und in Entgegnung darauf) die Predigt von der Torheit des Kreuzes Jesu Christi, die an unserer Schwäche sich als lebensrettende Kraft erweist.

In seinem Brief an die Römer nehmen diese Themata einen zentralen Platz ein.

Dem entspricht die ‚Inhaltsangabe‘ des Römerbriefes, wie sie Luther zu Beginn seiner Vorlesung bietet¹⁸ und wie sie offenbar das Ziel seiner eigenen Vorlesungen umschreiben will. Er wiederholte diese Angaben, sie weiterführend, sieben Jahre später in seiner Vorrede zur deutschen Übersetzung des Römerbriefes. Der Text lautet, zusammengezogen, so: *Summarium huius epistole est destruere... iustitiam carnis et plantare... et magnificare peccatum...* Denn: *Deus non per domesticam, sed per extraneam iustitiam et sapientiam vult salvare...*

Mittelpunkt sind also: *iustitia* und *justificatio*. Jeder spürt, wie hier auch das Gesamthema von Luthers religiös-theologischer Lebensarbeit als Leitmotiv aufklingt: nicht der Mensch, sondern Gott!

In seinem großen Rückblick von 1545 hat Luther seinen reformatorischen Durchbruch ausdrücklich an denselben Begriff ‚Gerechtigkeit‘ geknüpft, näherhin an *iustitia Dei* aus dem Brief des Apostels Paulus an

¹⁷ S. meinen Beitrag in „Universitas“, Festschrift für Bischof Stohr (Mainz 1960) II, 89–102: Zur Zielsetzung des Konzils von Trient.

¹⁸ Sowohl in den Glossen (3, 6 ff.) wie in den Scholien (157, 1 ff.).

die Römer (1, 17), *justitia Dei* als unsere Rechtfertigung durch Gott¹⁹. Wir sehen, wie entscheidend Luthers reformatorischer Umbruch mit dem Thema zusammentrifft, das nach seiner Auffassung auch die Quintessenz des Römerbriefes ausmacht und das er dementsprechend in seiner RV behandelt.

Ehe wir aber einigen dieser Grundgedanken, so wie sie Luther in seiner Kommentierung ausbreitet, nachgehen, fragen wir, wie der Römerbrief innerhalb des Lebenswerkes Luthers steht. Es versteht sich, daß das gewaltige Thema, also der Einfluß des Römerbriefes auf Luther, nicht durch die ganze Breite seines literarischen Werkes behandelt werden kann.

Es scheint mir immerhin nicht nebensächlich zu sein, daß die Römerbriefvorlesung von 1515/16 später im Bewußtsein Luthers ziemlich abgesunken ist, er nahm sie ebensowenig in seine gesammelten Werke auf wie die anderen Veröffentlichungen, die vor den Ablassthesen von 1517 liegen. Und auch die Jahrhunderte hindurch blieb der Text, von dem sich dann Luthers Handexemplar in Berlin fand, unbekannt^{19a}.

Aber das besagt natürlich nichts gegen die bedeutende Funktion, die der Römerbrief und Luthers Arbeit an ihm für seine Entwicklung hatte. Der Text selbst zeigt uns eindringlich einen tiefeingreifenden Entwicklungsgang. Wir stoßen zwar an manchen Stellen der nach der RV liegenden exegetischen Vorlesungen auf eine Welt, die von der des Römerbriefes weit entfernt zu sein scheint; aber es war schlechterdings unmöglich, daß die große Arbeitsleistung der RV nicht tiefe Spuren in Luther hinterlassen hätte. Sobald man sich intensiv in den Text vertieft, merkt man, daß hier Bedeutendes vorliegt, Ungewöhnliches. Es ist ohne weiteres

¹⁹ Man weiß, wie viel ungelöste Fragen die präzise Deutung dieses Rückblicks stellt. Auf alle Fälle stellt er eine dramatisierende Zusammenziehung eines Entwicklungsvorganges dar, der in sich mehrschichtig war und sich außerdem über einen längeren Zeitabschnitt erstreckte. Aber, wie immer man versuche, das zu bestimmen, worin Luthers theologischer Zentralbesitz bzw. sein reformatorischer „Durchbruch“ bestanden habe, der erwähnte große Rückblick spricht klar nur von der Überwindung der gefürchteten strafenden Gerechtigkeit durch die befreiende heilende Gerechtigkeit aus Glauben. Wenn man alles ausgeschieden hat, was unklar bleibt, dann bleibt immer noch jenes zentrale Stichwort der *justitia Dei*, die der Weg unserer Rechtfertigung ist. Dies ist einer der wenigen Punkte, über die in der Luther-Deutung Einigkeit herrschte und herrscht: daß nach Luthers eigenen, und wie häufigen, und wie emphatischen Worten die Rechtfertigung das zentrale Anliegen des Reformators war, und zwar so, daß sie nicht durch unsere Kraft, sondern durch Gottes Gerechtigkeit geschehe.

^{19a} Neben der fundamentalen Fehldeutung der Persönlichkeit Luthers und der Motive seiner Wendung, die Denifle sich leistete, sollte nicht vergessen werden, daß Denifles Entdeckung der Abschrift des Textes (1903), deren Mitteilung und seine Fragen nach den Quellen des jungen Luther epochemachend für die theologische Lutherforschung geworden sind.

einleuchtend, daß die geistige Arbeit, die der junge Professor in erstaunlicher Überlegenheit und bohrendem Eindringen hier leistete, ihn für sein weiteres Wachsen tief prägte.

Es war auch selbstverständlich, daß Hauptthemata der RV in späteren Werken Luthers immer wiederkehren. Einfach schon deshalb, weil Luthers theologische Arbeit sein Leben lang immer wieder zu den wenigen Grundanliegen zurückkehrt, die auch Hauptstücke des Römerbriefes sind.

Die RV ist eine Grundlegung und schon eine Ernte. Wir stehen vor einem ungewöhnlichen geistig-theologischen Zeugungsphänomen. Man kann mit Recht sagen: Die RV ist eine Art Programm des theologischen Lebenswerkes Luthers; ihre Bedeutung für Luthers Wirken kann schwerlich überschätzt werden. Soweit wir Quellen von und über Luther besitzen, rücken wir hier am nächsten an den lebendigen Durchbruch des Reformatorischen heran.

Allerdings ist es nötig, diesen Durchbruch wohl zu trennen von dem Kirchenbegriff, der später tragend wird (vgl. S. 131). Psychologisch ist die Entwicklung zum Bruch mit dem alten Kirchenwesen leicht zu erklären; sie fällt auch zu einem guten Teil den katholischen Gegnern zur Last, die die Grundanliegen Luthers so wenig positiv aufnahmen. Auch dürften Mißverständnisse, für die Praxis und Theorie damals viele Ansatzpunkte boten, eine große Rolle gespielt haben.

1. a) ‚Ausrotten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches‘: die ganze RV ist voll und übertoll von der Forderung der geistlichen Armut. *Humilitas* oder *annihilatio* oder *oboedientia*²⁰ oder andere Stichworte mit der gleichen Grundbedeutung kehren immer wieder. Sie umschreiben ein Leitmotiv, das über die RV hinaus die Theologie und die Frömmigkeit Luthers bis an sein Lebensende beherrschen wird (als seine Hand als letzten Satz dieses niederschrieb: „Wir sind Bettler; *hoc est verum*).“²¹

b) Diese Forderung der demütigen Vernichtung des Eigenen, des *proprium*, der *prudentia propria seu domestica*, des *suus sensus*, des *jactare*, *praesumere*, *confidere in se*, *sibi inflectere*, des *destruere*, *evellere*, des *nudus*, *exutus* und *humilis*-Seins: diese Forderung steht in der RV ohne jede Eingrenzung. Ganz und gar nichts darf der Mensch als eigen betrachten (außer der Sünde), erst dann hat er Gott alles zuerkannt oder, wie Luther sagt, gegeben. Der Kern des Sündlichen im Menschen, das es zu erkennen und zu bekämpfen gilt, ist nichts anderes als dieses in ihm eingewurzelte *propter se*, die egoistische Ichbezogenheit des Menschen, der im Menschen wohnende Widerspruch zum undiskutierbaren *propter Deum solum*; es ist die *fruitio creaturae*, die dem Schöpfer Ab-

²⁰ Luther reduziert sogar das Ganze der Bekehrungshaltung auf die *oboedientia* (dazu: 518, 2 f.).

²¹ Luthers Briefwechsel (Enders) 17 (1920) 60.

bruch tut (305, 23). Auf diese Sicht des Menschen werden wir, dem Material der RV entsprechend, noch öfter zurückkommen, und wir werden verstehen lernen, daß sie noch radikalere Bedeutung hat, als es der angeführte Wortlaut schon unmittelbar ausspricht.

Wenn ich sage, jene Forderung habe bei Luther keine Grenze, so ist das wörtlich zu verstehen. Gleich in der Einleitung der zitierten zusammenfassenden Kennzeichnung des Inhalts des Briefes (in den Scholien) wird die geforderte *destructio* oder *annihilatio* gesteigert bis zu der (von Christus ergangenen) Forderung einer Totalentblößung (158, 22 ff.), der Art, daß der Mensch nicht einmal mehr Furcht empfinden dürfte vor der Verdammung (*confusio*). Vor dieser letzten Stufe liegt nicht nur die Forderung, daß wir weder den Ruhm lieben sollen, der uns wegen äußerer Tugenden zuteil wird, sondern auch jene andere, daß wir uns nicht einmal jener Gerechtigkeit rühmen sollen, die in Christus die unsere ist. Denn die in Christus unsere gewordene Gerechtigkeit bleibt dennoch eine *iustitia extranea*, fremde, nicht *propria*.

c) Es braucht nicht übersehen zu werden, daß die zitierten Formulierungen ein kleines Schwanken zeigen (159, 10), daß der Verzicht auf den Ruhm wegen unserer Tugenden eine weniger hohe Anforderung stellt als die Meisterung der *confusio*; es zeigt sich auch noch ein gewisser Einschlag moralischer Wertungen (siehe die entscheidenden Beispiele der tugendhaften Heiden); trotzdem: das *destruere* und *nudus esse*, die Entblößung, werden so radikal gefordert, daß man (zusammen mit dem Ziel, die uns wegen der Sünden treffende *confusio* nicht mehr zu fürchten) schon hier die Linie angelegt sehen kann, die in der RV hinführt zu der wiederholt (für jeden Christen!) aufgestellten Forderung, aus Liebe zu Gott positiv und *hilariter* nicht nur anzunehmen, sondern Gott anzubieten (vgl. S. 145) die *resignatio ad infernum*. Luther steigert diese bereits so hochgespannte Forderung noch weiter bis zur letzten hienieden dem Menschen erreichbaren Identifizierung mit Christus, wo der Höhe- oder Tiefpunkt der *theologia crucis* erreicht wird. Denn, so spricht es Luther hart und eindeutig aus: wie ein Mensch bot sich Christus... dem Vater zur wirklichen Verdammung an (s. u. C 5 b).

d) Das bedeutet also, daß der Mensch nicht nur *nihil* sein und nichts haben, wollen, erstreben etc. soll (419, 9 f.), sondern er muß in das *nihilum* hineingehen, und dies im Sinne von Tod und Verdammung als der höchsten Steigerung der Selbstentäußerung, und zwar, wie schon gesagt, *libens ac volens* und *sponte* (419, 12 f.)! Erst in dieser Hingabe und Preisgabe hat der Mensch wirklich nichts mehr. Aber gerade dann gilt: dieser ohnmächtige Mensch *Deo satisfacit et iustus est* (ebd. Z. 14).

Luther faßt das eindrucksvoll zusammen: *Hoc fit per fidem. Quia homo sensum suum captivat in verbum crucis, et abnegat se et a se omnia,*

mortuus sibi et omnibus. Et sic soli Deo vivit (ebd. Z. 15 ff.). Hier ist das *fides ex auditu* ohne wenn und aber in der denkbar schwersten Bewährungsform gefordert (vgl. dazu S. 148 f.); es ist schwer einzusehen, wo Luther später hierüber hinausgegangen wäre²².

An einer solchen Stelle fassen wir lebendig das für Luther kennzeichnende paradoxe Ineinanderdenken von Gegensätzlichkeiten.

Man kann erstaunt sein über solche Ansichten, besonders über die erschreckende Ausdehnung des Gedankens auf den Herrn selbst. Vergessen wir immerhin nicht, daß ähnliche Anschauungen den Mystikern geläufig waren (vgl. S. 134), angefangen von Pauli Bereitschaft, um der Brüder willen das Anathema zu erleiden (Röm 9, 3)²³.

2. Großzumachen die Sünde: Gemäß dieser Ankündigung zu Beginn der Vorlesung steht in ihrem Mittelpunkt das Thema ‚Sünde‘. Luther geht dem Wesen der Sünde, ihren Erscheinungsformen und (versteht sich) ihrer Überwindung an Hand des Römerbriefes so intensiv nach, daß man wohl sagen darf, er sei für sein Teil in ungewöhnlichem Maße der Aufforderung nachgekommen, die im Seufzer des Anselm von Canterbury liegt: *nondum satis considerasti, quanti ponderis sit peccatum*²⁴.

a) An dieser Stelle, wo wir uns zum erstenmal mit der Problematik des ‚Sündenbegriffs‘ beim jungen Luther zu beschäftigen haben, ist nun eine allgemeine Feststellung nötig.

Luther gebraucht die scholastischen Termini *peccatum mortale* und *peccatum veniale*. Er bemüht sich aber nicht sonderlich darum, den Unterschied genau zu bestimmen. Luther gebraucht auch den Terminus *peccatum actuale*, aber er stellt ihn neben das, was er *peccatum manens* nennt; diesen Begriff kennt die Scholastik überhaupt nicht, entsprechend nämlich ihrem Verständnis der *concupiscentia* nach der Taufe. Letztlich ist für Luther jede Sünde *natura sua* Todsünde, ähnlich der Auffassung Gersons, der diese These sogar ausdrücklich vorgetragen hatte²⁵. Aber das, was Luther mit dem Begriff (*peccatum mortale*) meint, ist nach seiner ausdrücklichen und durchgängigen Lehre von der *iustificatio* nicht im Sinne der Scholastik zu nehmen; es wird auch ungleich angewendet (oder ‚mitgedacht‘), je nachdem es sich um eine Tatsünde oder die Konkupiscenz handelt.

²² Ausgenommen die einzige Diskordanz der Schlußfolgerungen in *De servo arbitrio* (vgl. u. D 4 b), die aber auf einer anderen Linie als der hier behandelten liegt.

²³ Dieser Gedankenkomplex gehört zu denen, für die eine eventuelle Genealogie nachzuweisen oder als nicht vorhanden festzustellen, besonders dringlich wäre (vgl. 389, 18 ff.; dazu 390 Anm. zu 5).

²⁴ Anselm, *Cur deus homo?* 1, 21 (PL 158, 393 C).

²⁵ *Opera Omnia*, Antwerpen 1706, t. 3, cfr. t. 1, 149 f.; nach *Dict. théol. cath.* 12, 1, 226.

Aufs Ganze gesehen, scheint Luthers Terminologie in diesem Punkte nicht einheitlich zu sein. In der späteren Auseinandersetzung mit Latomus (i. J. 1521), wo er das *peccatum veniale* teils wieder viel stärker ins Spiel bringen will, kommt die Unklarheit der Ausdrucksweise noch stärker zum Ausdruck, als dies für die Zeit der RV gilt. Dadurch, daß Luther außerdem den Begriff der *imputatio* oder der *non-imputatio* manchmal nicht genau abgrenzt von dem, was er als *natura* der Sünde bezeichnet, wird der Befund noch undurchsichtiger, man darf auch sagen uneinheitlicher.

b) Zur Klärung versuchen wir vor allem, das hinter der Terminologie Liegende, das eigentlich Gemeinte, im Auge zu behalten. Hier scheint wohl Folgendes eindeutig zu sein: (1) Für Luthers Grundauffassung von der Sünde ist bezeichnend ihr enger Zusammenhang mit der *caro*: „*peccatum et prudentiam carnis idem . . . intelligitur*“ (359, 1; vgl. 364, 1 ff.²⁶). (2) Der *vetus homo* (den es zu überwinden gilt) ist nicht *natura sua* sündhaft; (3) es gibt eine wirkliche, ontische Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade (vgl. S. 153); (4) die in diesem Zustand des Menschen verbleibende echte Sünde hebt beim gläubigen Menschen den Zustand der Rechtfertigung nicht auf.

Die Lektüre des Textes der RV macht dies erregende Ineinander eigentlich fortlaufend klar. Die Vorlesung ist eine Dauerpredigt von der Wirklichkeit der Sünde im Menschen. Aber mit dieser Wirklichkeit steht die andere, die Luther in der Auslegung von Röm 6, 6 („*semel mortuus* [sc. der Sünde] *semel vivit*“), in denkbar nachdrücklicher Weise vorträgt; daß durch das Absterben der Sünde in Taufe oder Reue eine ewig dauernde *iustitia Christi* ein für allemal dem Gläubigen gebracht werde, daß auch alles Fallen und Wiederaufstehen daran nichts ändere (328, 7)²⁷.

3. Die entscheidende Frage wird also dahin lauten: Was bedeutet ‚Sünde‘ in der RV?

Für Luthers theologische Behandlung des Sündenkomplexes war seine persönliche Bewußtseinslage mitentscheidend. Das gilt für den Ausgangspunkt seiner theologischen Entwicklung wie für die Lehre seines öffentlichen Wirkens als Professor und Reformator. Er hatte sich in seinen schweren Klosterkämpfen so sehr als Sünder empfunden, daß er „in Verzweiflung geriet“ und vom Bewußtsein, Sünder zu sein, nicht loskam, was er aber doch mit allen Kräften und heißem Herzen als zum Heile nötig zu erreichen suchte.

²⁶ Dem entspricht, daß Luther die Sünde besonders als die sündliche Neigung im Menschen, als *concupiscentia* faßt.

²⁷ Das *semel*, sagt Luther, bedeute nicht *numerus Penitentiae*, sondern *aeternitatem gratiae et abnegat alietatem iustitiae* (328, 8 f.).

a) Nun liegen aber — entgegen den törichten Konstruktionen von P. Weijenborg²⁸ — keinerlei Anhaltspunkte dafür vor, daß es sich damals um schwere Tatsünden gehandelt hätte, etwa durch schwere Unkeuschheit, Geiz, Lüge, Meineid, Völlerei oder gar um das von Weijenborg konstruierte falsche Wunder²⁹. Auch später hat Luther, der anspruchslos war, gerne schenkte usw., mit diesen schweren Tatsünden in seinem Gewissen wenig zu tun gehabt; es schien ihm nicht schwer, sie zu meiden³⁰.

Einen wesentlich ähnlichen Tatbestand setzt Luther als für den gläubigen Menschen normal an; die eigentlichen Verbrechersünden behandelt er in der theologischen Darlegung (wenn auch nicht in der Predigt) eher als Ausnahme.

Entsprechend ist im Auge zu behalten, an wen eigentlich Luther seine Ausführungen richtet: an gläubige Menschen, die im allgemeinen wie er selber nicht besondere Mühe haben, sich vor schweren Einzel-Tatsünden³¹ zu bewahren.

²⁸ P. Weijenborg in: *Antonianum* 31 (1956) 247—300; ders. ebd. 32 (1957) 147—202. Dagegen E. Iserloh in: *Festgabe Lortz* 1 (1957) 15—42; Neuestens Weijenborg in: *RHE* 55 (1960) 819—875.

²⁹ Weil Denifle die von Luther Sünde genannte innere Sündlichkeit mit den Tatsünden verwechselt, deshalb zu einem entscheidenden Teile seine groben Mißverständnisse. — Das im Text Gesagte bezeichnet die allgemeine Linie. Darüber hinaus gibt es Äußerungen, besonders über die geschlechtliche Enthaltsamkeit bzw. ihre Unmöglichkeit, in denen Luther über das Gesagte hinausgeht, und damit in Widerspruch gerät. Gegenüber diesen Äußerungen behält die Kritik Denifles ihr Recht. Aber eben diese Äußerungen sind nachweisbar nicht die Grundüberzeugung Luthers, sondern übertreibende Ausnahmen. Man hat aber auch kein Recht, sie einfach zur Seite zu schieben. Sie stellen wie andere Widersprüchlichkeiten mit allem Nachdruck die Frage nach der völligen Einheit von Luthers Lehre, nach dem ganz einheitlichen Luther. Meiner Meinung nach gibt es ihn nicht.

³⁰ Das Thema „Zorn und Haß“, besonders gegen Papsttum, Messe, Mönch, müßte man dabei ausnehmen. Wenn Luther gerade sie weniger als Sünde empfand denn als Prophetenzorn, so sollte man die Zustimmung zu Luthers Auffassung nicht zu leicht von der selbstverständlichen kritischen Prüfung befreien.

³¹ Sie kommen natürlich zur Sprache (der Teufel sucht die *electi in horrenda peccata* zu stoßen [402, 17]; die schwierige Frage des Überganges von der Tod-sünde zur läßlichen wäre auch hier zu stellen), aber die Bemühungen gehen um das, was Luther *peccatum manens* nennt. Auch von den sogenannten *peccata directa* (*infidelitas, desperatio, odium*, 296, 14), die öfter auftauchen, tritt als ein Hauptstück nur die *desperatio* hervor, aber insofern, als sie die Hauptprobe auf den Widerstand gegen die Versuchung darstellt, besonders in der Frage der *praedestinatio* und der *resignatio ad infernum*, d. h. sie wird gerade für die bereits in der christlichen Bemühung Fortgeschrittenen behandelt.

b) Aber dieser Tatbestand hebt nun für Luther die Tatsache des ‚Sünderseins‘ im vollen und schweren Sinn des Wortes nicht etwa auf, er macht ihm die Rechtfertigung nicht leichter, verringert nicht die ver-sucherische Bedrohung. Im Gegenteil, gerade jetzt droht die unheimlich raffinierte Kraft der Selbstsucht am gefährlichsten zu werden. Theologisch formuliert Luther die Dinge etwa so: Im Menschen ist auch nach der Taufe die *concupiscentia* stark, eine innere Sündhaftigkeit, eine bleibende Sünde, die in den Gliedern des Menschen, dem *corpus peccati*, herrscht, ein *fomes*, durch welchen der Mensch dauernd auf die Sünde ausgerichtet ist, eine Neigung, die sich in subtilen Formen in alles, was er denkt, will und tut, einschleicht. Gerade hier ist der Punkt, wo so viele Theologen — so sagt er — das Gefährlichste übersehen: denn schlimmer als der einzelne sündige Akt ist die Tatsache der Erbsünde, des *corpus peccati*, des *corpus mortis*, der *lex peccati*, ist die Konkupiszenz, mit denen es alle, auch die Gerechten, ja, so formuliert Luther paradoxal, gerade sie, zu tun haben. Denn die Erbsünde wurde nicht, wie die Scholastiker meinen (273, 5), in der gleichen Weise weggenommen, wie es durch Taufe oder Reue und Beichte mit den Tatsünden geschieht.

c) Gerade bei diesen Überlegungen machen sich die Erfahrungen aus Luthers Klosterkämpfen bemerkbar: Wegen einer falsch angesetzten (und übersteigerten) asketischen Selbstbeobachtung und einer unzutreffenden Bewertung sowohl seines sündhaften Zustandes als der Art, wie der Mensch durch die Lossprechung von den Sünden frei wird, war er damals seine Not nicht losgeworden. Seitdem hat er sich gewandelt. So eindringlich er aus Erfahrung von der seelischen Not des Sünders und seiner (allzu leicht und viel zu oft von Luther behaupteten) Verzweiflung zu sprechen vermag, er weiß jetzt, daß weder die Sünde noch ihr Nachlaß es wesentlich mit dem Gefühl zu tun haben: sie gehören in das Gebiet des Glaubens. Gott hat uns im Wort der Schrift verkündet, daß „*omnis homo mendax*“ (Ps 116, 11), „*Non est iustus quisquam*“ (Röm 3, 12; Ps 13, 3), d. h. daß wir allesamt Sünder sind. Es handelt sich darum, diese Feststellung, die eine Verurteilung ist, im Glauben anzuerkennen, dadurch Gott Recht zu geben, ihn zu ‚rechtfertigen‘. Und eben diese durch uns erfolgende Rechtfertigung Gottes, sagt Luther, wird unsere Rechtfertigung. Denn alles hängt daran, daß wir Gott Glauben schenken (*confidere, credulitas*: 233, 20 ff.; 224, 21).

Wenn wir also nach dem Wege fragen, auf dem der sündige Mensch den rettenden Glauben nach Luthers Auffassung vor allem verwirklichen soll, dann darf man in adäquater Wiedergabe eines Hauptanliegens der RV sagen: es geht um den Glauben, daß du ein Sünder bist (229, 24). Oder, um eine echt lutherische Prägung zu gebrauchen,

es geht darum, wie man es anstellen muß, *peccator fieri*³², um eben dadurch von Gott in Gnaden aufgenommen zu werden. Daß man um sein Sündersein wisse, wird von Luther direkt als Synonym für Christsein gebraucht³³.

4. Wenn die Fragen von Sünde und Rechtfertigung im Umkreis von Gläubigen behandelt werden (195, 7; oben S. 147), d. h. von solchen, die durch Taufe und Glaube der Sünde gestorben sind, so ergibt sich (mit Augustin) die Frage, wie wir dies ‚der Sünde gestorben‘ zusammen behaupten können mit der anderen Erkenntnis, daß die Sünde noch in unseren Gliedern wohne und vielerlei Lüste wirke (352, 25).

Wir stehen unversehens, und auf eine beinahe harmlose Weise, vor einer Grundproblematik Luthers: gerecht und Sünder zugleich.

Die Art, wie diese Formel auftaucht, liegt tatsächlich weit weg von einem Revolutionär-Unkatholischen. Es lohnt sich, dies im Bewußtsein zu halten.

C. Theologia crucis

1. a) Man hat sich immer mehr daran gewöhnt, Luthers zentrales theologisches Anliegen als „Kreuzestheologie“ zusammenzufassen³⁴. Dies scheint den Kern zu treffen.

Luthers Theologie ist jedenfalls das Gegenteil jeder *theologia gloriae*. Man kann sich zwar mit Recht fragen, ob durch Luthers Reduzierung der Offenbarung und des Heilsweges auf die Rechtfertigung des Sünders der Inhalt der Offenbarung nicht unzulässig geschmälert wurde und die *gloria* des Vaters und des Sohnes und auch der Kirche und der von Gott geschaffenen und wiederhergestellten Menschen nicht zu kurz kommen. Ich bin in der Tat dieser Ansicht und sehe in der hier liegenden oder angelegten Einseitigkeit die eigentliche Häresie Luthers.

b) Aber das ändert nichts daran, daß das Kreuz entscheidend in der Mitte des christlichen Heilsgeschehens und der christlichen Heilsbotschaft steht, und daß uns durch das Sterben Gottes am Kreuz das Leben gebracht wurde. Jede Theologie, die dem christlichen Gehalt gerecht werden will, muß dieses Kreuz in u m f a s s e n d e n Sinn in den Mittelpunkt stellen. Weil Luthers ganzes Denken um dieses Geheimnis kreist, weil von ihm aus die einzelnen theologischen Erkenntnisse geformt werden, weil diese wiederum, in diesem einen Punkt sich treffend, alle miteinander zusammenhängen, darf man die *theologia crucis* als eine Art innerer

³² 230, 6 wird diese Formel als *locutio spiritualis* bezeichnet.

³³ Luther meint, der an die Römer gerichtete Brief sei nicht eigentlich ihretwegen geschrieben worden; denn da sie ja Christen waren, hätten sie bereits gewußt, daß sie Sünder seien (159, 25 ff.; 160, 3: „Immo si fuerunt Christiani hoc iam ex fide cognoverunt.“)

³⁴ Vgl. W. v. Löwenich, Luthers Theologia crucis, München (1929) 1954.

Gesamtform seines Denkens bestimmen. Das trifft jedenfalls und in hervorragendem Maße auf die RV zu. Man muß dabei im Auge behalten, daß die zugrunde liegende Auffassung über die Abtötung durch das Kreuztragen hinausgeht, freilich auch, daß dieser unmittelbar asketische Gedanke darin und dadurch zurücktritt.

Hinsichtlich der Historizität des Kreuzesgeschehens und des dogmatischen Charakters der im Kreuz geoffenbarten Wahrheit steht Luther ganz in der katholischen Tradition. Der Aufweis dieses Sachverhaltes stößt sich zunächst allerdings an der Tatsache, daß Luther in seinen Glossen und Scholien der RV das Kreuz vergleichsweise selten unter diesem Formalgesichtspunkt behandelt. Der Mangel findet jedoch seine volle Erklärung darin, daß Luther der Vorlage des zu kommentierenden Textes folgt und die christologischen Erörterungen in den Mittelpunkt stellt. Den Hauptthemen des Römerbriefes entsprechend zielt die RV zentral auf die Übertragung von Christus auf die Christen ab. Von dieser formalen Einschränkung abgesehen oder noch besser: in ihr äußert sich jedoch Luther unmißverständlich im Sinne der traditionellen Lehre. Er setzt Christi Heilswerk und Heilswahrheit uneingeschränkt voraus (vgl. S. 153).

Eigentlicher Inhalt des Evangeliums, das Paulus den Römern zu künden hat, ist *verbum de filio Dei incarnato et passo et glorificato* (169, 14); es gibt für den sündigen Menschen keine Rechtfertigung *sine Christo* (37, 21) *per Christum solum* werden die Sünden aller nachgelassen' (262, 1 f.).

So stark dabei die Bedeutung der *fides Christi* betont (und diese an das *verbum* gebunden) wird, so wenig denkt Luther daran, das objektive Heilswerk abzuschwächen. *Mors* und *resurrectio Christi* sind nicht nur *exemplum* und *sacramentum* (= *signum*) des Heilsgeschehens, sondern sie sind eigentliche *causa* der Sündennachlassung und Rechtfertigung.

2. Dem entspricht, daß die auf den Menschen zu übertragende Gerechtigkeit Gottes im Vorgang unserer Rechtfertigung eine wirkliche objektive Realität ist.

Das ist zu belegen.

a) Luther bezeichnet die Rechtfertigung durch Gott oft mit den Worten *imputare, reputare, imputatio, non-imputatio*.

Diese Ausdrücke und die Lehre von der bleibenden Sünde, zusammen mit gewissen mißverständlichen überspitzten Formulierungen Luthers, haben von jeher auf katholischer Seite zum Urteil geführt, Luther kenne keine wirkliche innere Umwandlung des Menschen in einer ontischen Rechtfertigung, und entsprechend keine wirkliche *remissio peccatorum* in dem Sinne, daß die Sünde wirklich getilgt werde. Vielmehr lehre

Luther (als Auswirkung seiner nominalistischen Schulung) eine nur forensische, äußerlich zurechnende Gerechterklärung; die zurückbleibende Sünde werde nur zugedeckt.

b) Die Entwicklung der modernen Philosophie hin zum Existentialismus verschiedener Prägung und deren Eindringen durch Bultmann in die evangelische Theologie gibt den hier liegenden Fragen eine neue bedrängende Wichtigkeit.

Bultmann und seine Schüler machen aus jener „Verflüchtigung“ für sich einen Ehrentitel. Sie erklären ihre „existentiale“ Deutung Luthers als die einzig legitime; der theologische Existentialismus sei die Testamentsvollstreckung dessen, was Luther (besonders der junge Luther), ja, was die Reformation überhaupt, eigentlich gewollt hätten. Das im historischen Heilsgeschehen wie in der Heiligen Schrift Verkündete ist nach ihrer Auffassung nur als Kerygma, als Heilsbotschaft an mich hier und heute wichtig, das Objektive verliert mehr oder weniger seinen Wert.

In jüngster Zeit hat sogar (unter dem Einfluß von Ebeling) ein katholischer Systematiker diese Deutung für die erste Vorlesung Luthers, die *Dictata super psalmos* vom Jahre 1513, sich weithin zu eigen gemacht⁸⁵.

Wir stehen vor einer Frage, die nicht nur für Luthers theologische Deutung zentrale Wichtigkeit besitzt, sondern die entscheidend hineinwirken könnte in den Bereich des Gesprächs zwischen den christlichen Konfessionen. Und zwar im Sinne einer radikalen Bedrohung. Denn ganz wesentlich hängt die Möglichkeit eines echten Gesprächs der Katholiken mit den getrennten Brüdern daran, ob sich in der reformatorischen Lehre auch und genügend katholisches Erbe finde oder nicht. Ist dies nicht der Fall, dann ist das Gespräch mit den getrennten Brüdern wenigstens in dem Sinn unnütz, als die Hoffnung auf eine *unio* mit ihnen zu einer Utopie wird. Die Antwort auf die gestellte Frage müßte aber tatsächlich negativ lauten, wenn Luther existentialistisch verstanden werden müßte, denn die katholische Lehre hält an der Objektivität der Heilstatsachen mit Paulus fest: „Ist Christus nicht wirklich auferstanden, so ist eitel unser Glaube“ (1 Kor 15, 14).

c) Nun kommt es Luther weder auf eine systematische Aufarbeitung und Bekräftigung der damals nicht angezweifelte Objektivität des Heilsgeschehens, noch überhaupt auf abstrakte Spekulation an; er fühlt sich berufen, prophetisch Zeugnis zu geben. Wer ihn interpretieren will, muß dies beachten. Denn von diesem Ziel her setzt Luther bestimmte Akzente. Aber selbst wo diese fehlen, braucht noch keine Leugnung der katholischen These oder gar ein Widerspruch Luthers mit sich selbst vorzuliegen. Bei ihm gehören sogar die eigentlich theologisch-lehrenden Äuße-

⁸⁵ A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium* (= Schriftenreihe des Johann-Adam-Möhler-Instituts Bd. 4), Paderborn 1960.

rungen weithin in den Raum der Seelsorge, wie denn predigtartige Stücke etwa auch die RV auf weite Strecke kennzeichnen (s. oben S. 129 f.).

Das ist, christlich-religiös gesehen, zunächst nur ein Vorteil.

3. a) Luther ist persönlich so geartet, sein religiöser Entwicklungsgang ist so verlaufen, daß sowohl die Art, wie er die christliche Offenbarung entgegennimmt, wie die Art, wie er sie ausspricht, in einer besonders scharfen Weise persönlich, ja subjektivistisch gefärbt sind. Luther ist stärkstens in sich selbst gefangen. So heißt er nach der Lösung im objektiven Wort Gottes sucht, so stark ist er es selbst, der die Lösung erkämpft, keineswegs ruhig strebend, sondern mit einer Kraft, die der Gewaltsamkeit nicht entbehrt.

Schon dadurch sind Luthers Äußerungen in einem hohen Grade situationsbedingt (und auch Schwankungen ausgesetzt).

Eine andere Grundtatsache des gesamten geistigen Lebens des Reformators ist hier zu beachten: seine Abhängigkeit von der Dialog-Situation. Sein jeweiliger Dialog-Partner bestimmt zum großen Teil die Betonung und sogar die Ausrichtung seiner Gedanken. In den frühen Vorlesungen läßt sich dies natürlich noch nicht so mit Händen greifen wie später, wenn er, ein Leben lang, mit der Unruhe einer tiefen seelischen Verwundung, gegen alles heftig und übertreibend aufbegehrt, was ihm an Papsttum und Mönchtum als Werkerei gilt, aber auch umgekehrt gegenüber der Unordnung der Schwärmer das Amt und die Kirchenzucht betont. Doch schon in der RV ist die Reaktion auf die Scholastik ein nachweisbarer Antrieb der Gedanken und ihrer Formulierung (dazu aber auch S. 140).

Zwar hat Luther die ockhamistisch-nominalistische Theologie in entscheidenden Punkten überwunden, aber die Art ihres Denkens hat den Reformator tief mitgeprägt, so daß er z. B. sagen kann, die Menschen hätten es hier mit den Zeugnissen von den Dingen und den für sie gesetzten Zeichen und nicht mit diesen selbst zu tun³⁶. Aus diesen verschiedenen Wurzeln bildete sich in Luther ein Denken in Relationen, das der Verdunklung des Objektiven in gewissem Umfang Vorschub leistet.

Auch, daß Luther in einer so ungewöhnlichen Weise paradoxales Sprechen bevorzugt, wird gerade in den hier zur Diskussion stehenden Fragen zu einer gewissen Gefahr. Man kann mühelos eine ganze Reihe hierhergehöriger zugespitzter Formulierungen Luthers vorbringen, die verdächtig klingen.

Als erster sachlicher Hinweis in dieser Richtung kann Luthers Lehre von der *justificatio* Gottes durch den Menschen gelten: dadurch daß der Mensch Gottes *sermonibus* Glauben schenkt, sagt Luther, macht der Mensch Gott zum Wahrhaftigen und sich selbst zum Lügner: *credens Deo*

³⁶ Vgl. P. Meinhold, Luthers Sprachphilosophie (Berlin 1958) 13.

facit veracem et se mendacem, quia discredit suo sensui tamquam falso (296, 7): d. h. der Mensch erkennt, daß sein Selbstmühen und seine Selbstgerechtigkeit ein Nichts und er ein Sünder ist.

Man kann auch hinweisen auf die für Luther grundlegende Lehre von der *absconditas sub contrario*: sie wird von ihm ausdrücklich auf unser Verstehen oder Nichtverstehen bezogen (*non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis* [zu 8, 26, S. 376, 32 ff.]).

Der Glaube wird auch dadurch sehr stark mit der Person des einzelnen verbunden, daß Luther immer wieder betont: „mein Glaube“; ebenso einseitig hebt er hervor: Jesus ist mein Erlöser, mein Heiland. Doch wird die Tatsache der allgemeinen Erlösung hierdurch keineswegs verneint. Wohl wird dabei unterbewertet oder vielleicht sogar ganz vergessen, daß Jesus Gesetzgeber ist, und zwar seiner Kirche³⁷. Daher dringt das göttliche Recht bei Luther ungenügend bis in die Sichtbarkeit der Kirche vor.

b) Wir müssen uns jedoch fragen, ob solche Aussagen Luthers über die mehr oder weniger starke personalistische Färbung hinaus „existential“ aushöhlend gemeint sind oder nicht; sodann haben wir die Frage zu klären, ob für Luther die Rechtfertigung ein objektiv-ontischer Vorgang ist (vgl. 146). Läßt sich die erste Frage (existential?) verneinen, die zweite (ontische Rechtfertigung) bejahen, müßte das Resultat wie von selbst dahin lauten: Luthers Formel von *simul peccator et justus* verträgt im Verständnis Luthers selbst eine katholische Interpretation.

c) Zunächst lehren Luthers Texte offenkundig das objektive Heilsgeschehen in Fleischwerdung, Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt³⁸. Gerade die *Ü b e r t r a g u n g* des Heilsgeschehens, näherhin des „Kreuzes“ auf den Menschen, verlangt im Sinne Luthers das objektiv vorgegebene Kreuzesgeschehen. Die durch das Kreuz uns erworbene Erlösungsgnade wird uns ontisch zugeteilt (s. u. 6 b). Die Gnade Jesu Christi, sagt Luther, dringt durch Eingießung wie Strahlen in uns ein und wandelt uns um³⁹.
(II. Teil folgt)

³⁷ Siehe: M.-J. Guillou, *Remarques sur la conception Luthérienne de l'Église*. Vers l'unité chrétienne 1961, 41.

³⁸ Wenn Luther z. B. in den *Dictata* ausführlich nach Art der Mystiker Christi Auferstehung als unsere und als in uns sich vollziehend auslegt, so steht — für ihn selbstverständlich — mitten in diesen Ausführungen die ausdrücklich sachlich-historische Feststellung: *sicut Christus prius descendit et postea ascendit*. WA 3, 124, 7 ff.; dies kurze Bekenntnis Luthers entzieht den Folgerungen Brandenburgs dort (S. 139 f.) einfach den Boden.

³⁹ Zu *infusio gratiae* 327, 11 ff.; vgl. ebd. 27: *Deus... coram quo nihil, nisi quod spirituale et eternum est, reputatur*. Und trotzdem: *vivit Deo*.

Der Messias im Alten Testament

Von Professor Heinrich Groß, Trier

I) Begriffsbestimmung

Wer heute die maßgebenden Offenbarungstatsachen und ihre tragenden Gegebenheiten näher erfassen und beleuchten will, ist gezwungen, zunächst einmal in der Vielfalt der Meinungen, angesichts des sehr unterschiedlichen Verständnisses der relevanten Ausdrücke und Worte, um nicht zu sagen, in unserer auch in die Theologie eingebrochenen babylonischen Sprachverwirrung, begriffliche Klarheit zu schaffen. Das gilt gewiß auch für unser Thema: Was versteht das AT unter Messias, messianisch, was versteht der atl. Theologe heute darunter? In der zeitgenössischen Fachliteratur¹ werden recht verschiedene und verschiedenartige Auskünfte darüber angeboten. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, sie einzeln aufzuzählen und zu behandeln, mit ihnen ein vielleicht notwendiges Gespräch zu beginnen; es dürfte vielmehr geboten und richtig sein, sich für eine bestimmte Aussagerichtung zu entscheiden.

Anders als manche andere biblische Bezeichnungen und Benennungen birgt das hebräische Wort *māšīāh* (griechisch: *Μεσσίας*; siehe Joh 1,41; 4,25) selber, das im AT hauptsächlich auf die beiden Spitzengestalten des ausgewählten Volkes, den Hohenpriester und König Anwendung findet, nicht den vollen theologischen Gehalt in sich, den wir heute im katholischen Raum landläufig mit dem Wort Messias verbinden. Vom Ritus der Salbung, den Israel seiner altorientalischen Umwelt entlehnt und der von Natur aus eine Kraftübertragung darstellt und sein will, beziehen nämlich sowohl der Hohepriester als auch der König diese Bezeichnung, die allerdings im AT ihnen nicht allzu häufig beigegeben wird. Hier kann außer acht bleiben, daß z. B. Num 3,3 die Söhne Aarons, also nicht nur der

¹ Hier sei nur eine Auswahl aus der sehr zahlreichen Literatur aufgeführt: H. Greßmann, *Der Messias*, Göttingen 1929; H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 140—171; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich 1948; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, London 1948; *L'Attente du Messie*, *Recherches Bibliques*, Paris 1954; J. de Fraine, *L'Aspect religieux de la royauté israélite*, Rom 1954; J. Klausner, *The messianic idea in Israel*, New York 1955; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956; *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957) 5—82; A. Gelin, *Messianisme*, *Suppl. au Dictionnaire de la Bible* V, 1165—1212; G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957; A. S. v. de Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957; S. H. Hooke, *Myth, Ritual, Kingship*, Oxford 1958, 149—235; E. F. v. Hammerstein, *Das Messiasproblem bei M. Buber*, Stuttgart 1958.

Hohepriester allein, und Is 45,1 gar der Perserkönig Kyros die Bezeichnung Messias tragen. Messias bedeutet also *Gesalbter*. Allerdings darf bei der verschiedenartigen atl. Verwendung eine feine Ausdrucksnuance nicht übersehen werden, daß nämlich dem König von den genannten Trägern dieser Bezeichnung allein oft der Genitiv „Gesalbter Jahwes“ z. B. dem Saul 1 Sam 12,3,5; dem David 1 Sam 24,7.11 beigelegt wird, womit doch gewiß eine hervorgehobene Beziehung des so Benannten zu Jahwe ausgedrückt sein soll.

Für unser Vorhaben soll nun mit Messias der erwartete zukünftige Idealkönig bezeichnet und angesprochen werden — so wird das Wort in atl. Texten nur selten, etwa Ps 2,2; Dan 9,25, je nach Auslegung dieser Stellen, gebraucht —, jedoch nicht nur der Idealkönig, sondern allgemeiner der Heilbringer der Zukunft² überhaupt, die Mittlergestalt, die Gott ansetzt und einsetzt, daß sie das erwartete zukünftige Heil seinem Volke bringe und es in ihm Wirklichkeit werden lasse.

Aus dieser begrifflichen Festlegung geht hervor, daß Messias und Messiaserwartung im AT keine selbständigen, aus sich allein heraus verstehbare Größen sind und daher niemals in sich eigenständig und absolut betrachtet werden, vielmehr in den Heilsplan Gottes eingeordnet und von ihm abhängig sind.

Messias ist also, so könnte man sagen, die personale Konkretion der Hoffnung und damit der Gipfel der Erwartung, daß Gott auch in Zukunft, wie es in der Vergangenheit seit Abraham oft und immer wieder geschehen ist, in die Geschichte Israels zugunsten seines Volkes eingreifen und in ihr von Mal zu Mal sein Heil neue und dichtere Gestalt annehmen lassen wird. Damit erhält das Messianische zugleich die Züge des Soteriologischen aufgeprägt, d. h. der Messias wird Träger dieser Heils-erwartung. Seine Aufgabe bezieht sich demnach nicht unmittelbar und nur auf eine glückvolle Zukunft im allgemeinen³, sondern sie rührt näher und tiefer an die Existenzmitte der offenbarungsgläubigen Menschen: der

² Wenn wir uns auf diesen theologisch gefüllteren Inhalt des Wortes Messias festlegen, so ist damit keine dogmatische Vorentscheidung für den Begriff gefallen, sondern es soll der Nachdruck auf eine bestimmte Seite der Verwendung des Wortes im AT gelegt werden, oder besser, es soll jene zentrale Zukunftserwartung herausgehoben werden, die sich in ihrem Entstehen eng an dieses Wort anschließt, dann aber bald seinen zeitgeschichtlichen Inhalt sprengt und weit hinter sich läßt.

³ Hier ist hinzuweisen auf die Erwartungen, die man an den König als Heilsbringer im Alten Orient knüpft und die sich in rein irdischem Wohlergehen erschöpfen. Besonders von den sogenannten ägyptischen Prophetien, die gerne neben die Zukunftserwartung Israels gestellt werden, ist zu sagen, daß ihr Blick im Gegensatz zu den Prophetien des AT rückwärts gerichtet ist,

Messias bringt ihnen das Heil — die wesenhafte Verbindung mit Gott, die dann nach außen auch eine glückvolle Zukunft im Gefolge hat.

Außerdem tritt der Messias nach diesem Verständnis in enge Beziehung zum Eschatologischen⁴. Ist es doch eine Grundanlage der atl. Heilshoffnung, daß sie auf das Eschaton hin ausgerichtet ist, daß sie sich in ihrer Fülle also erst in der Endzeit ereignen wird. Demnach ist auf die Termini soteriologisch und vielleicht noch mehr eschatologisch für unsere Fragestellung ein besonderes Augenmerk zu werfen, denn sie umgreifen und umfassen das Messianische. Während mit „soteriologisch“ die wesentliche Zweckbestimmung der Offenbarung überhaupt: das Heil des ausgewählten Volkes und durch es das Heil aller Völker zu allen Zeiten angegeben wird, besagt „eschatologisch“, daß die Fülle des erhofften Heiles sich erst „am Ende der Tage“, an „jenem Tage“, wie das AT oft sagt, also nach einem Hiatus zur laufenden Weltzeit ereignen wird.

Mit den drei Termini soteriologisch, eschatologisch, messianisch ist überhaupt weithin die Anlage und Verwirklichungsweise der Gottesoffenbarung aufgedeckt, die sich nach dem Strukturgesetz von Verheißung und Erfüllung⁵ entfaltet.

Es wäre falsch zu meinen, dieses Gesetz besäße seine Gültigkeit nur für das Verhältnis von AT zum NT, also etwa nur in dem pauschalen Sinne: Gott hat im AT den Messias verheißt — Gott hat sein Versprechen erfüllt, er hat im NT den Messias gesandt. Vielmehr erfolgt vom ersten Neueinsatz bei Abraham an die gesamte Offenbarung in Gestalt von Verheißung und Erfüllung, wie schon aus dem programmatischen Text Gen 12,1—3 zu entnehmen ist. Die allmähliche Offenbarungsentwicklung greift immer neu nach der Struktur von Verheißung und Erfüllung ineinander,

daß sie eine am fernen Horizont der Vergangenheit liegende entschwundene Glückszeit für die Gegenwart wieder herbeisehnen. Vgl. dazu H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, Trier 1956, 14—17 und die neueste Untersuchung v. G. Lanczkowski, Altägyptischer Prophetismus, Wiesbaden 1960, der trotz gelegentlich anders lautender Ausführungen im Grunde die gleiche Ansicht vertritt, siehe besonders 95—104. Daß noch und eher als in Ägypten im Zweistromland der König als gegenwärtiger Heilbringer gefeiert wird, tut z. B. I. Engnell in dem Anm. 1 angeführten Werk dar. Vgl. dazu H. Groß, a. a. O. 34—38.

⁴ Trotz aller Bemühung der Religionswissenschaftler ist es bis heute nicht gelungen, die Eschatologie aus außerisraelitischen Quellen abzuleiten, vgl. dazu H. Groß, Eschatologie im AT, LThK, 2. Aufl., III 1084—1088 und: Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung, TThZ 70 (1961) 15—28.

⁵ Auch dieses Theologumenon wurde in den letzten Jahren stärker in den Vordergrund der theologischen Betrachtung des AT gerückt; vgl. dazu R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 360—383; F. Baumgärtel, Verheißung, Gütersloh 1952; H. Groß, Zum Problem Verheißung und Erfüllung, Bibl. Zeitschr. NF 3 (1959) 3—17.

wie die Glieder einer Kette es tun, so daß jede Erfüllung eine neue Verheißung mitbeinhaltet, aus innerer Dynamik heraus auf die darin angesprochene neue und höhere Erfüllung ausgerichtet ist und auf sie hindrängt, daß also die Verheißungen auf den je neuen und höheren Verwirklichungsstufen intensivere und dichtere Erfüllung im Offenbarungsfortgang ins Auge fassen und in Aussicht stellen. Wegen dieses allmählichen Anstiegs der Offenbarung von Stufe zu Stufe in Verheißung und Erfüllung kann Verheißung und Erfüllung der Messiaserwartung nicht in Form mathematischer Identität, also Verheißung A = Erfüllung B verstanden werden, etwa wie die Kongruenz der Dreiecke. Das hieße die Offenbarungsentwicklung auf ein gleichbleibendes Niveau bannen, also die Entwicklung im Grunde leugnen.

Nicht gleich am Anfang dieser soteriologischen Heilsveranstaltung Gottes steht auch schon der Messias als persönliche Gestalt. Doch nicht zu Unrecht bezeichnet man diese von Anfang an vorhandene soteriologische Grundbefindlichkeit in der Offenbarungsentwicklung auch als unpersönlichen Messianismus. Es gibt auch später noch in bestimmten Texten und Textgruppen durch das ganze AT hindurch, paradox ausgedrückt, jenen unpersönlichen Messianismus, der das gleiche Heil meint, das nun aber nicht ein Heilsmittler, sondern Gott selbst auf den verschiedenen Offenbarungsstufen Wirklichkeit werden läßt. Damit bleibt die Einzigkeit Gottes als des souverän den Seinen Heil und Huld schenkenden Herrn und Erlösers trotz des Einsatzes einer Messiasgestalt, auch in Verbindung mit ihr, im AT gewahrt. Einmal ist mit dieser Gegebenheit eine uneigentliche Ausweitung des Messiasbegriffes erzielt, dann wird aber auch damit der Aufgabenbereich des persönlichen Heilbringers genauer bestimmt und eingegrenzt, vor allem seine mittleri-sche Funktion aufgewiesen und betont, aber auch seine bleibende Abhängigkeit von Jahwe aufgezeigt, der nicht immer und unbedingt seine Heilszuwendung an die Gestalt des messianischen Heilsmittlers bindet, vielmehr ihm konkrete Aufgaben für die Vermittlung des Heils zuweist und Grenzen setzt.

II) Der Heilskönig

Für die messianischen Strömungen des AT, für alle Ausprägungen der Messiasgestalt gilt als Wesenskomponente, daß sie in der jeweiligen heilsgeschichtlichen Situation verwurzelt, notwendig also aus ihr heraus zu verstehen sind: Diese Tatsache trifft schon auf die erste Messiasgestalt zu, der wir im AT begegnen und die man als den königlichen Messias zu bezeichnen pflegt. Dem aufmerksamen Leser des AT, be-

sonders der Bücher Samuels⁶ wird es nicht entgehen, daß das irdische Königtum in Israel im Verhältnis zu einer altorientalischen Umwelt recht spät in Erscheinung tritt und nicht unkritisch hingenommen wird, daß man sich in Israel bei seiner Einrichtung von den umgebenden kanaanäischen Stadtkönigtümern distanziert und auf die anders strukturierten aramäischen Königtümer zurückgreift, die der Verfassung des Zwölfstämmeverbandes in Israel mehr gemäß sind. Zudem bleibt die Herrschaft des ersten Königs Saul nur Episode. Erst David wird den Normen des einzigartigen Königtums gerecht, die die biblischen Schriftsteller an es herantragen, daß nämlich der irdische König in Israel nicht absoluter Herrscher nach der Königsauffassung des Alten Orients, sondern nur Platzhalter des eigentlichen Königs Gottes ist. Erst hier wird kund, daß Gott mit der Einführung des Königtums in Israel eine besondere Heilsabsicht verfolgt, daß er es nämlich für die Weiterführung seines Heilswerkes in besonderer Weise in Dienst nimmt. In der Nathanverheißung 2 Sam 7, 14—16 heißt es: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein, so daß, wenn er sich verfehlt, ich ihn mit einer menschlichen Rute und mit menschlichen Schlägen züchtigen werde. Aber meine Gnade soll nicht von ihm weichen, wie ich sie von Saul, deinem Vorgänger habe weichen lassen. Nein, dein Haus und dein Königtum sollen für immer Bestand vor mir haben: dein Thron soll feststehen für immer!“ Damit wird der jeweilige Davidide in ein besonderes Verhältnis zu Gott gestellt, das nach Ps 89 als ein besonderer Bund — Ausdruck enger und bleibender Gottverbundenheit — im Rahmen des Sinaibundes aufzufassen ist. Zielpunkt dieser Verheißung ist also das Vater-Sohn-Verhältnis, das David und seinen Nachfolgern von Gott zugesichert wird. Das, was die sumero-akkadischen Dynasten sich zuschrieben und was ihnen Gipfel und Inbegriff ihrer Macht dünkte, durch Adoption am Tage ihrer Inthronisation Gottes Söhne geworden zu sein, wird hier der Daviddynastie von Gott tatsächlich als Auszeichnung für immer verliehen. Nun könnte man meinen, daß der jeweilige gesalbte davidische König sich in seiner „Gottes-Sohnschaft“ kaum von den mesopotamischen Königen unterschieden hätte, daß man jeden historischen König in Israel, wie die skandinavische Forschung es tut, folglich als gegenwärtigen Messias bezeichnen könnte⁷.

⁶ Siehe besonders 1 Sam 8—10! Über die besondere Art des Königtums in Israel im Verhältnis zu seiner Umwelt handelt sehr instruktiv und aus souveräner Sachkenntnis R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen I*, Freiburg-Basel-Wien 1960, 140—186, wo er besonders auf den Unterschied des Königtums in Israel zu den kanaanäischen Stadtkönigtümern hinweist.

⁷ Zu den in Anm. 1 aufgeführten Werken von Engnell, Bentzen, Mowinckel, Hooke sei als repräsentativ für diese Auffassung noch hingewiesen auf G. W. Ahlström, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual

Doch bei einem solchen religionsvergleichenden Verfahren übersieht man Wesentliches, zunächst einmal, daß der König in Israel nicht wie sonst im Alten Orient seiner selbst wegen da ist, daß sich eben nicht alles im Volke auf ihn hin konzentriert, daß das Heil nicht wesentlich vom König stammt und von seinem eigenen Heil abhängig ist. Denn der König in Israel ist nur Platzhalter Gottes, er hat folglich im Volke die Belange des Gottkönigs zu vertreten und durchzusetzen. Demnach ist er aber auch — und damit berühren wir den entscheidenden Unterschied — in die groß angelegte, auf die Zukunft hin tendierende Kundgabe und Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes einbezogen und durch sie in seiner Machtvollkommenheit bestimmt und begrenzt. Am Euphrat, Tigris und Nil gibt es keinen Blick und keine Bewegung hin auf eine Heilszukunft, alles gipfelt in dem gegenwärtigen König und erschöpft sich in der Gegenwart oder sehnt höchstens das verschwundene, am fernen vergangenen Horizont liegende Goldene Zeitalter wieder herbei. In Israel dagegen ist alles eingestellt und ausgerichtet auf die immer klarer und intensiver kund werdende große Heilstat Gottes an „jenem Tage“, oder „am Ende der Tage“. „Denn wer Gott kennt, kennt Gottes Zukunft“⁸.

Das also ist der letzte und tiefste Grund für die Einrichtung des Königtums Israels, daß es der Mutterboden werden soll für jenen königlichen Messias, der diese Heilszukunft heraufführen wird. Von diesem Quellgrund her wird bestimmt und entwickelt sich allmählich das Bild des zukünftigen Idealkönigs, der befähigt wird, die Heilszukunft Gottes heraufzuführen. Ja, die Heilszukunft Gottes verlangt nach der Offenbarung nach dem adäquaten Träger, das wird eben der Idealkönig, der königliche Messias, in dessen Bild neue und treffendere Züge einzutragen, Psalmen und Propheten nicht müde werden.

Zweifach ist die Aufgabe, die ihm die Psalmen zueignen: einmal hat er nach Ps 2; 110 in kriegerischem Einsatz den Trotz der gegen Gott rebellierenden Völkerverschwörung zu brechen, Gottes unbarmherziges Strafgericht an ihnen zu vollziehen, um sie so Gott dienstbar zu machen, dann aber nach Ps 72 in einer gerechten und milden Friedensherrschaft Gottes Herrschaftsansprüche in Recht und Gerechtigkeit intensiv und extensiv in aller Welt durchzusetzen⁹. Vom Wunschbild des irdischen

des leidenden Königs, Lund 1959 (vgl. Rezension dazu in Theol. Rev. 57 (1961) 61—63). Eine ähnliche Grundkonzeption ist Grundlage des Werkes von G. Widengren, *Sakrales Königtum im AT und Judentum*, Stuttgart 1955.

⁸ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 5. Aufl., Stuttgart-Göttingen 1957, 341.

⁹ Seit Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, die genannten Psalmen unter die Gattung „Königspsalmen“ subsumieren (S. 140—171), übt man in der nichtkatholischen Forschung große Zurückhaltung, diese Psalmen

Königs ausgehend, erheben diese Pss sich bisweilen so sehr über das historische Niveau des — politisch gesehen — unansehnlichen Staatswesens Israel und Juda, daß ihre Aussagen nur auf einen erhofften überirdischen Idealkönig, also den Messias, zutreffen können, keinesfalls jedoch auf einen geschichtlichen Davididen passen (vgl. Gen 49, 10, wo das Gegenwartsbild des Königs ähnlich in die ideale Zukunft erhöht wird).

Diese Lieder als Abart des orientalischen Hofstils zu Ehren historischer Throninhaber zu erklären und sie damit neben die oft geschmacklos schmeichelnden Hymnen der mesopotamischen und ägyptischen Höflinge zu stellen, die nur *ad maiorem regis gloriam* dichteten, hieße die doch sehr kritische Beurteilung, ja Verurteilung übersehen, die den gleichen Davididen im deuteronomistischen Königsbuch zuteil wird, das genau so wie die Psalmen Aufnahme in den atl. Kanon gefunden hat. Und auch die Psalmen, die Wünsche des irdischen Königs und Gottes Verheißung in 2 Sam 7 dichterisch feiern oder Erwartungen des Volkes an einen König vor Gott tragen, wie z. B. Ps 21; 89; 132, reichen kaum in jene Sphäre hinein, in die nach den Pss 2; 72; 110 der dort gemeinte Idealkönig erhoben ist. Sie zeugen vielmehr mit Ps 89, 39—52 davon, daß Gottes gerechte Strafe sogar den „Gesalbten“, den historischen König, schonungslos heimsuchen kann.

Nur einige markante Aussagen der Pss 2; 72; 110 seien als Beleg für das geänderte Klima und die die irdische Welt übersteigende, sonst verwehrte, Nähe zu Gott, in die der Idealkönig, der königliche Messias, hineingenommen ist, angeführt:

Ps 2,7 lautet: Kundtun will ich als Beschluß Gottes¹⁰: Jahwe hat zu mir gesagt: mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.

Viele Ausleger sind sich darin einig, daß hierin mehr zum Ausdruck kommt als die 2 Sam 7 verheißene Adoptivsohnschaft, daß der Psalmist also eine neue Aussage trifft, die über das „Gesetz Jahwes“ aus 2 Sam 7,

als messianisch auszugeben, wenn man auch den Unterschied zu den übrigen Liedern dieser Gattung (wie Ps 18.20.21) nicht übersieht. Vgl. dazu etwa die neuen Psalmenkommentare von A. Weiser und H.-J. Kraus.

¹⁰ M. Buber, Das Buch der Preisungen, Köln und Olten (o. J.) überträgt Ps 2,7: „Berichten will ichs zum Gesetz . . .“. Diese Übersetzung führt zu der Überlegung, ob es nicht richtiger wäre, die Worte von Ps 2,7a in ihrer Reihenfolge zu belassen und zu übersetzen: „Kundtun will ich zur Satzung Jahwes hinzu.“ Setzt man voraus, daß mit „Satzung Jahwes“ die Nathanverheißung 2 Sam 7,14—16 gemeint ist, dann würde sie in Ps 2,7 eine Erweiterung und Vertiefung erfahren, die auf den Idealkönig ausgerichtet ist und mit dem übrigen Gehalt des Psalmes durchaus im Einklang steht.

14—16 hinausgeht¹¹, daß die Inthronisation den gemeinten jungen König seinsmäßig, nicht nur rechtlich, in eine neue Existenzweise erhebt. Man beachte das „heute“ und das „habe ich dich gezeugt“, Ausdrücke, die gewiß nicht nur poetische Ausschmückung sein wollen. Da eine physische Sohnschaft Gottes nach der Auffassung des AT mit dem einen, über seiner Einzigkeit eifersüchtig wachenden Gott vollkommen unvereinbar und daher ausgeschlossen ist, andererseits V 7 jedoch über Adoption juristischer Art hinausgeht, muß es sich in Ps 2,7 bei der Inthronisation doch wohl um die Verleihung einer neuen Existenzweise handeln, die den König in den Bereich zwischen Gott und Mensch stellt. Daß direkte Göttlichkeit auszuschließen ist, folgt aus V 11, der die kultische Verehrung aller aufsässigen Völker auf Jahwe selber hinlenkt, nicht aber auf den neu inthronisierten König, obwohl er so sehr in den Mittelpunkt der Aussagen gerückt und gefeiert wird.

Ähnlich polar scheinen mir die Aussagen über den Messias nach Ps 72 gespannt zu sein. V 9 wird ihm mit einer Formel, die mesopotamische Herkunft verrät, die Weltherrschaft gewünscht: „Er herrsche von Meer zu Meer und vom Euphratstrom bis zu den Enden der Erde!“ Mit der Übernahme¹² der nur auf die geographischen Verhältnisse Mesopotamiens passenden Formel, die vom nachexilischen Propheten Zach 9,9 aufgegriffen wird, soll gesagt sein, daß für die Heilszukunft der Weltherrschaftsanspruch dem allein legitimierten, von Gott erwählten und berechtigten messianischen Heilskönig zufällt, damit also eine radikale Veränderung der geschichtlichen Machtverhältnisse auf Erden erreicht wird. Irdische Weltherrschaft mit der Konzentration auf den geschichtlichen König, etwa nach der Auffassung Babels und Assurs, wird damit für jene Endzeit zurückgewiesen und korrigiert: man übernimmt zwar die dort gängige Formel in die Bibel, aber „entmythologisiert“ sie und weist sie dem einzig legitimen Weltherrscher der Zukunft zu; vgl. dazu die Aussagen von Dan 7 über die vier Weltreiche und das Gottesreich. Neben diesen Pol der Erhöhung weit über die Menschen tritt der andere, der den Idealkönig dann hinwiederum neben sie stellt, wenn V 15 auffordert: „Man bete für ihn immerdar!“ Auch Ps 110 tritt diese Bipolarität: Erhebung über die Menschen hin zu Gott, Stehen in der Nähe Gottes — Weilen und Wirken mit

¹¹ Vgl. etwa F. Nötscher, Psalmen, in: Echter Bibel, AT, IV. Band, Würzburg 1959, 18; „Hier liegt aber mehr als die in ihrem Wortlaut sonst nicht bekannte alte Adoptionsformel vor; es ist ein eigentliches Sohnesverhältnis gemeint, das nicht für den regierenden, sondern nur für den messianischen König zutreffen kann . . .“

¹² Den Beweis dafür, daß es sich dabei um eine Formel mesopotamischer Herkunft handelt, siehe in H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, Bonn 1953, 14—18.

den Menschen, zutage. Denn die Aussagen „Setze dich zu meiner Rechten“ und „aus dem Bach am Wege wird er trinken“, lassen sich über die Einzel-exegese hinaus als Ganzes doch wohl am besten von der Spannungseinheit dieser einmaligen Zwischenexistenz verstehen.

Was sich wie Momentaufnahmen des königlichen Messias in den genannten Psalmen ausnimmt, wird von den Propheten, vor allem in Is und Mich fundiert. Dort wird der Messiaskönig trotz der bleibenden Zugehörigkeit zu ihr noch stärker von der natürlichen Erbfolge der Daviddynastie abgesetzt. Hier kann nicht auf die wahrlich unterschiedlich genug ausgelegte Stelle Is 7, 14 — nach M. Buber¹³ die umstrittenste Stelle des AT —: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären; sie wird ihn nennen Immanuel“ eingegangen werden¹⁴. Nur soviel sei gesagt, daß sie m. E. im Lichte von Is 9, 1—6; 11, 1—5 eine organische Funktion im Komplex der messianischen Aussagen des Propheten erhalten kann. Denn so bezogen, trägt sie dazu bei, den neuen, von Geburt, nicht erst von seiner Inthronisation an wie nach den Pss 2; 72; 110, schon qualitativ verschiedenen, charismatisch ins Dasein gerufenen und in besonderer Weise vom Gottes Geist ergriffenen und erfüllten Friedensherrscher und Ideal-könig zu kennzeichnen, der kraft seiner besonderen Geburt bereits befähigt ist, eine neue Herrschaft, die bis in die Tiefen der Herzen hineinragt, aufzurichten, sich also nicht, wie es im Alten Orient weithin der Fall ist, mit sklavischer Unterwürfigkeit begnügt; eine umfassende Herrschaft, die auf Gott hin geöffnet und Gottes Ordnungsgefüge auf Erden zu verwirklichen imstande ist; eine Herrschaft aber auch, die einen Bruch darstellt zum historischen Staatswesen Juda, denn der Baum der Daviddynastie wird in Achaz verworfen, ein neuer Schößling aus dem gesund gebliebenen Wurzelstock Jesse setzt dagegen im Immanuel zu einer wesensmäßig gewandelten Herrschaft an, die nur irdische Regierungskunst weit übersteigt. Hinzu tritt noch die dunkle Aussage Mich 5, 1, daß die Herkunft des Herrschers den Tagen der Urzeit angehört¹⁵.

¹³ Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 201.

¹⁴ Vgl. dazu H. Junker, Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas, VetTestSuppl IV, Leiden 1957, 181—196; H. Groß, Die Verheißung des Emmanuel, Bibel und Kirche 15 (1960) 102—104; J. Coppens, L'Interprétation d'Is., VII, 14 à la lumière des études les plus récentes in: LEX TUA VERITAS (Festschrift Hubert Junker), Trier 1961, 31—45. Dort findet sich die neueste Literatur zu diesem Thema fast vollzählig aufgeführt. — Zu Is 9, 5f; 11, 1—5 siehe ebenfalls von J. Coppens, Le roi idéal d'Is., IX, 5—6 et XI, 1—5 est-il une figure messianique? in: A LA RENCONTRE DE DIEU (Méorial Albert Gélín), Le Puy 1961, 85—108, wo die Deutung aller drei Stellen auf den Messias betont und unterstrichen wird.

¹⁵ A. S. Kapelrud, Eschatology in the book of Micah, VetTest 11 (1961) 392—405, 400 f deutet diese Stelle von der religionsvergleichenden Grundeinstellung der Skandinavier her als eine Parallele zur ugaritischen Literatur.

Außerordentliche Herkunft und Geburt wie übermenschliche Herrschaftsausübung, die nach dem Inneren des Herzens und nicht nach dem Augenschein entscheidet, prägen also das Bild des messianischen Heilskönigs, lassen seine bipolare Art, seine eigen geartete Zwischenstellung zwischen Mensch und Gott, nach beiden Seiten hin ausgestaltet, hervortreten und stellen ihn damit sicher außerhalb und oberhalb der Reihe der historischen Könige Judas. Die Texte, die seinem Bild diesen außergewöhnlichen Stempel aufprägen, sind nicht zusammenhanglos in größere Texteinheiten eingefügt, wie etwa die rückschauenden Erwartungen der sogenannten ägyptischen Prophetien, sondern sie ergänzen sich wie Mosaiksteinchen bei der Darstellung des erwarteten Idealherrschers, zu dessen Zeichnung den biblischen Schriftstellern begreiflicherweise nur bekannte irdisch-historische Kategorien zur Verfügung stehen, die dann aber in vielfacher Weise eingeschränkt werden. Ein Prophet steht auf den Schultern des anderen und zeichnet am begonnenen messianischen Gemälde weiter. Dieser allmähliche Aufbau der Hoffnung auf den Endzeitkönig ist einer der Hauptinhalte der atl. Prophetie überhaupt. Tritt sie auch besonders in der vorexilischen Erwartung zutage, so entschwindet sie in der späteren Zeit nicht ganz, wie z. B. Zach 9, 9 zu ersehen ist — ein Beweis dafür, daß trotz des politischen Unterganges des Davidhauses im Exil diese das Politische zutiefst übersteigende Erwartung eines Idealkönigs in Israel noch wach gehalten werden sollte und konnte.

III) Der Leidensknecht

Die bipolare Art seines einzigartigen Wesens, die den Messias in eine den Menschen sonst verwehrte Nähe zu Gott rückt, ihm aber auch hinwiederum in der Welt der Menschen einen bestimmten Platz zuweist, ist der Grund dafür, daß seine Gestalt in die Entwicklung der atl. Heilshoffnung eingehen konnte und eingegangen ist, daß er überhaupt der Geschichte des auserwählten Volkes verhaftet ist. Durfte sich in der Zeit der selbständigen Monarchie in Israel der Blick von dem oft unfähigen und ungenügenden Herrscher hin auf den in Aussicht stehenden Idealkönig wenden, so schwand diese Möglichkeit mit dem Niederbruch der Eigenstaatlichkeit im babylonischen Exil; fürderhin fehlte für eine solche Zukunftsgestalt und Hoffnung der irdische Haftpunkt. Was sich empirisch-historisch als Untergang und Zusammenbruch ausnimmt, ist aus der Sicht Gottes letztlich Ansporn und Impuls, die großen noch unerfüllten Zukunftserwartungen umzusetzen, die allzu erdhafte, diesseitige Einhüllung des israelitischen Glaubensgutes abzustreifen. Und in diesem Umsetzungs-

Hier sei die allgemein-atorientalische Vorstellung der göttlichen Herkunft des Königs mit geschichtlichen Zügen in Zusammenhang gebracht.

prozeß, der sich vor allem in Deut-Is und Ez niedergeschlagen hat, dessen Spuren aber schon in Jer sichtbar werden, wird eine zweite Gestalt¹⁶ des Messias enthüllt, die gleich dem Volk selber, das in der Verbannung weilt, von Leid und Not geprägt ist: die Gestalt des Ebed Jahwe. Die Tatsache, daß die Zeichnung der Situation dieses Gottesknechtes oft mit der Lage des Volkes in der Verbannung zum Verwechseln ähnlich scheint, ist mit ein Grund dafür, daß sich die im Ebed Jahwe enthüllende exilische „Matamorphose“ des Messias oft so schwer unterscheiden und abheben läßt vom leidgeprüften Volk selbst. In vier, nach Zahl und Umfang heute weithin anerkannten Perikopen, den sogenannten Ebed Jahwe-Liedern, Is 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9a; 52, 13—53, 12, tritt diese Messiasgestalt uns entgegen, die in prophetischer Verkündigung für Israel und die Heiden „Bund des Volkes — Licht für die Heiden“ (Is 42, 6; 49, 6) und vor allem im stellvertretenden Leiden das Heil der „Vielen“ von Gott erwirkt und den Seinen zuwendet. Wie Joachim J e r e m i a s¹⁷ nachweisen konnte, ist der Terminus „Viele“ nicht exkludierend, sondern inkludierend gebraucht, das heißt: der Ebed Jahwe leidet stellvertretend für alle, und das sind viele.

Uns soll hier nicht die Frage beschäftigen, ob die vier Lieder vom Verfasser des Komplexes Is 40—55 selber stammen oder von einem anderen Bearbeiter. Jedenfalls muß auch, wer verschiedene Hagiographen am Werk sieht, zugestehen, daß die vier Lieder äußerst geschickt und sinnbezogen in Deut-Is eingefügt sind. Dieses Zugeständnis erleichtert für manche Autoren dann die Annahme, daß es sich doch um den gleichen Verfasser handeln könnte.

Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls legen die Ebed Jahwe-Lieder, abgesehen von text- und literarkritischen Fragen, viele und erhebliche

¹⁶ Auch hier ist zu sagen, daß die Literatur zum Ebed Jahwe-Problem immens groß ist. Gute Übersichten enthalten V. de Leeuw, *De Ebed Jahwe-Profetieën*, Assen 1956; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, sec. ed., London 1956; H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung* 1948 bis 1958, *Bibl. Zeitschr.* NF 3 (1959) 174—204. Abwegig scheint mir die Deutung zu sein, die jüngst J. Morgenstern, *The Suffering Servant — a new solution*, *VetTest* 11 (1961) 292—320; 406—431 vorlegt. Demnach handelt es sich bei den Liedern um ein Drama für das Massotfest, in dessen Verlauf sich ein einflußreicher König aus der davidischen Dynastie selber opfert, um dadurch Heil für das Neue Jahr zu erwirken. Mit dieser Ansicht nähert er sich der Auffassung von I. Engnell, *The „Ebed Yahweh Songs“ and the Suffering Messiah in „Deutero-Isaiah“*, *Bulletin of John Rylands Library* 31 (1948) 54—93, der meint, daß wir in den Ebed Jahwe-Liedern ein Ritual für den Beginn des Neuen Jahres haben, nach dem der König den Weg des sterbenden und wiederauferstehenden Vegetationsgottes Tammuz nachzuvollziehen habe.

¹⁷ *Theol. Wörterbuch zum NT*, Band VI, 536—545, 536.

Schwierigkeiten auf, denn der Ebed Jahwe zeigt verschiedene Spannungsaspekte¹⁸, die sich nur schwer miteinander in Einklang bringen lassen. Die erste und wohl schwerwiegendste Spannung in dieser Gestalt, die schon angeklungen ist, läßt sich in der Frage formulieren: Ist der Ebed Jahwe als individuelle Gestalt zu betrachten oder meint diese Bezeichnung wie sonst gelegentlich das ganze Volk Israel? Gegen die kollektive Auffassung in unseren Liedern spricht, daß der hier auftretende Gottesknecht an Israel selbst, wie an den Heiden, einen Auftrag Gottes zu erfüllen hat: er bringt Israel die Thora, die lebendige Weisung Gottes, er erfüllt darüber hinaus aber auch einen missionarischen Auftrag an den Heiden und leidet schließlich stellvertretend für die „Vielen“, nimmt also teil am rettenden Werk Gottes. Allerdings steht er dabei in einer engen Solidarität mit dem auserwählten Volk, da er in Wirklichkeit die Sendung, zu der Israel an aller Welt auserwählt ist (Ex 19, 5 f; Is 61,5 f) erfüllt; oder anders, deswegen ist in den Liedern jene enge Solidarität zwischen dem Ebed Jahwe und dem auserwählten Volk auffällig, weil Israel in diesem Gottesknecht tatsächlich seiner ihm in der Erwählung durch Gott zugedachten Aufgabe an und für die Welt gerecht wird. Von daher ist das gelegentliche Fluktuieren der Aussagen vom Volk als Knecht Gottes hin zum Ebed Jahwe zu verstehen.

Ein 2. Spannungsverhältnis dieser Gestalt läßt sich mit den beiden Polen: Prophet — König ausdrücken. Wenn auch manche Züge wie die außergewöhnliche Geistbegabung ihn in die Nähe der erwarteten Königs-gestalt stellen, so ist seine Aufgabe und Funktion vom Wesen her doch prophetisch geprägt: in ihm laufen die Wesenslinien des Prophetischen als dem Idealpropheten zusammen, der wie Moses, Abraham und Jeremias nicht nur offen als Mund Gottes in einzigartiger Weise der Herold des großen Gottkönigs ist, sondern darüber hinaus wie niemand vorher das fürbittende Amt des Propheten und die Bereitschaft, für das Volk in die Bresche zu treten, bis hin zum stellvertretenden Sühneleiden steigert. Daher ist es vollends abwegig, nach dem Vorgehen der Skandinavier¹⁹ in diesem Sühneleiden den vom Alten Orient übernommenen Ritus des Leidenskönigs zu sehen, der nach Art des Vegetationsgottes Tammuz

¹⁸ Vgl. dazu vor allem die Anm. 16 erwähnte Löwener Dissertation von V. de Leeuw.

¹⁹ Vgl. hierzu das Anm. 16 zu Engnell Gesagte. Das Problem des stellvertretenden Leidens nach seinem unterschiedlichen Verständnis im AT und im Alten Orient ist treffend und ausführlich von J. Scharbert, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten, *Bibl. Zeitschr.* NF 2 (1958) 190—213 behandelt worden.

den Weg des sterbenden und wiederaufstehenden Naturgottes nachgegangen sein soll. Denn 1. ist eine solche Übernahme mit der Jahwe-Religion unvereinbar und historisch für die Exilszeit sicher nicht — aber auch nicht früher — nachweisbar. Und 2. steht hinter diesem magischen Ritus im Zweistromland letztlich das Heil der eigenen Person des Königs, für den das Volk da ist, nicht aber die nur in der Offenbarungsreligion nachweisbare interzessorische Tat des selbstlos stellvertretenden Leidens, das viel eher eine vorläufige Analogie im Sündenbock des großen Versöhnungstages (Lev 16) und in den Sündopfern überhaupt hat, das nicht durch den Vollzug magischer Praktiken, sondern in der freiwilligen Hingabe des Gottesknechtes auf hoher sittlicher Grundlage das „Heil der Vielen“ bewirkt.

Im Hintergrund der genannten Spannungen steht noch eine 3.: handelt es sich bei dem Ebed Jahwe um eine geschichtliche oder endzeitliche Gestalt? Auch hier schillern manche Aussagen und scheinen den Schluß nahe zu legen, der Ebed Jahwe gehöre bereits der Vergangenheit an. Doch stellt sich die hier berührte Schwierigkeit ganz allgemein recht oft in den prophetischen Texten, denn den Propheten mangelt durchweg die rechte Zeitperspektive. Auch sie ist Teil ihrer „nicht-kongruenten“ Weissagungsweise! Daher ist es oft schwer, in der Auslegung ihrer Texte die Aussagen zeitlich auseinanderzudifferenzieren. Wenn man auch bisweilen in unserer Frage meinen könnte, in gewissen Aussagen greifbare Hinweise auf eine historische Prophetengestalt zu entdecken, so übersteigen als Ganzes die vier Ebed-Jahwe-Lieder jedoch jeglichen historischen Horizont, sie passen auf keinen bekannten Propheten, wenn diese auch als Modell dienen, vielmehr enthüllen sie in dem anonymen Ebed eine ideale Zukunftsgestalt, die berufen ist, die zukünftige Neuordnung aller Dinge zu verwirklichen. Nicht so sehr im weltlich-politischen Raum, dem eher der Idealkönig zugeordnet ist, wenn auch nicht in der Ausschließlichkeit, mit der wir das Leben heute in die verschiedenen Provinzen: öffentlich-privat, staatlich-kirchlich trennen und gliedern, sondern vielmehr in der glaubensmäßig-religiösen Sphäre des Heils oder Unheils vor Gott. Sonach trifft auch auf den Ebed Jahwe die Benennung Messias zu, den er verkündet als erwarteter Heilbringer die heilschenkende Thora als Lebensweisung Gottes, er bewirkt, von Gott berufen und ausgerüstet, in stellvertretendem Sühneleiden das Heil der Welt. Die erwähnten Spannungen erweisen erneut, daß dem Messias auch als Ebed Jahwe eine eigen geartete Zwischenexistenz zwischen Mensch und Gott eignet. Er ist Sproß ungenannter und ungekannter Herkunft, dann aber in besonderer Weise mit Gottes Geist ausgerüstet, der ihn zu seinem Werk befähigt.

IV) Der Menschensohn

Können schon die bisherigen Ausführungen nicht allseitig auf unwidersprochene Annahme rechnen, so gehen ganz besonders die Auffassungen über Herkunft und Bedeutung der 3., nachexilischen „Metamorphose“ des Messias, des Menschensohnes auseinander. Doch, glaube ich, können auch in dieser Frage die beiden bisher bemühten Interpretationsmittel: Verwurzelung der Messiasgestalt in der Offenbarungsgeschichte und ihre „bipolare Artung“, also ihre eigenartige Existenzweise zwischen Gott und Mensch, weiterhelfen. Es würde ins Uferlose führen und wäre demnach hier sicher fehl am Platze, in die Diskussion einzutreten, woher stammt und was besagt Begriff und Vorstellung des Menschensohnes.

Schaut man auf die Geschichtskonzeption des Buches Daniel, so erkennt man, daß nach ihm der Lauf der Weltgeschichte für den Propheten problematisch wird. Hier, da Israel seinen eigenen historischen Horizont überstiegen hat und im Exil in existentielle Berührung mit der Weltmacht Babylon gekommen ist, da es erleben mußte, daß nicht nur das auserwählte Volk selbst, sondern auch die Weltmächte wie Assur und Babel Auftrag und Grenzen ihrer Gewalt von Gott erhalten, da es also den Lauf der Weltgeschichte, nicht nur seine eigene Geschichte in den großen historischen Ereignissen zu überschauen beginnt, werden ihm Lauf und Verhältnis der Weltgeschichte zum Gottes-Reich, auf das die Propheten die Geschichte des auserwählten Volkes hinlenken und hindrängen, zum Problem²⁰. Dieses Problem wird zur drängenden und quälenden Frage vor allem deshalb, weil Israel seine Eigenstaatlichkeit im Exil restlos aufgeben mußte und es demnach scheinbar keinen Ansatzpunkt für das Entstehen des Gottesreiches mehr geben kann. Da gibt nun Dan die Antwort: Dan 2 wird die feindliche Weltmacht insgesamt — die Zahl vier bedeutet gewiß Universalität — in der Kolossalstatue symbolisiert, die der selbsttätig vom Berg losgelöste Stein unhaltbar zu Boden reißt und zertrümmert. Dan 7 erscheint dann die Gesamtheit der irdischen Weltreiche, dargestellt in den vier Tiergestalten, die in absteigender Klimax gezeichnet sind und an Roheit und Gewalttätigkeit immer mehr zunehmen. Folie ihres Auftretens — damit ist ihre grundsätzliche Gottfeindlichkeit markiert — ist das aufgewühlte chaotische Weltmeer. Als liches Gegenbild dazu wird im transzendenten Himmel — die Wolke kennzeichnet m. E. jene Transzendenz — die Belehnung eines, der aussieht wie eines Menschen Sohn

²⁰ Noch immer lesenswert und instruktiv ist Hubert Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, Bonn 1932. Junker hat m. E. die anstehenden Probleme richtig gesehen und auch die Wege gewiesen, auf denen sie ihre Lösung finden. Neuestens wird das für bestimmte Texte von A. Jepsen, Bemerkungen zum Danielbuch, VetTest 11 (1961) 386—391, mit Bezug auf Junker bestätigt.

mit universal-ewiger Weltherrschaft durch den „Alten der Tage“ (Gottesbezeichnung) offenbar. Diese Gestalt, die aussieht wie eines Menschen Sohn, ist zunächst sicher eine individuelle Gestalt, wenn nach Dan 7, 18.22.27 auch die „Heiligen des Höchsten“²¹ an seiner Weltherrschaft teilhaben. G. v. Rad²² ist gewiß recht zu geben, daß kein „Zweifel sein kann, daß bei dem Menschensohn von Dan 7, 13 zunächst an eine messianische Gestalt im weiteren Sinne des Wortes gedacht ist!“ Er ist sicher nicht nur eine symbolische Größe wie die vier Tiere. Die Tiere sind nämlich Symbole für etwas, was nicht direkt genannt, sondern in der Interpretation ausgedeutet wird, dagegen steht neben dem Menschensohn ausdrücklich sein Reich, daher kann er nicht nur Symbol sein.

Da es wesentlich die herrscherliche Funktion ist, die seinen Auftrag bestimmt, können wir in dieser 3. Metamorphose der atl. Messiasvorstellung eine „Motivtransposition“²³ des königlichen Messias²⁴ sehen. Mit Motivtransposition — ein Topos, der mir ganz allgemein für die Erklärung der Offenbarungsentwicklung äußerst belangvoll zu sein scheint — meine ich, daß das Motiv des Idealkönigs hier nicht nur neu aufgenommen erscheint, sondern dazu in transzendente Dimensionen erhöht wird, daß also eine auffällig starke Verlagerung dieser Gestalt nach dem „Pol Gott“ hin erfolgt ist. Demnach enthüllt sich auf dieser höchsten Stufe des atl. Offenbarungsfortganges der Messias als himmelentsprossene transzendente Herrschergestalt. Zum Trost für den Propheten und seine

²¹ M. Noth hat in der Festschrift für S. Mowinckel (*Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes*, Oslo 1955, 146—161) die Ansicht vertreten, daß unter den „Heiligen des Höchsten“ nicht, wie man weithin annimmt, gläubige und fromme Angehörige des auserwählten Volkes, sondern himmlische Wesen zu verstehen seien. Diese Ansicht wird erneut in dem Abriß der Löwener Doktordissertation von L. Dequeker (*J. Coppens - L. Dequeker, Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1961) vertreten. Dagegen spricht m. E. unter anderem auch die Tatsache, daß Dan 7, 10 diese himmlischen Wesen, die Engel, die Gottes Thron umstehen, eigens genannt werden und nach 7, 16 einer von diesen Thronassistenten Gottes Daniel Aufschluß über die Vision gibt. Daß Dan 7, 10 und 16 die gleichen himmlischen Wesen gemeint sind, erhellt vor allem aus dem Gebrauch des gleichen Verbums in den beiden fraglichen Versen. Es läßt sich jedoch kein Bezug dieser Verse zu den „Heiligen des Höchsten“ feststellen.

²² Theologie des Alten Testaments, Band II, München 1960, 325.

²³ Vgl. dazu ausführlicher H. Groß, „Motivtransposition“ als Überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT, *Sacra Pagina I*, Gembloux 1958, 325—334.

²⁴ J. Coppens ist in der Anm. 21 genannten Monographie der Ansicht, daß man für den Menschensohn kaum das Prädikat Messias beanspruchen dürfe (siehe bes. S. 72). Jedoch scheint mir diese Frage nur eine Frage der Terminologie zu sein. Im Sinne der eingangs dargelegten Begriffserweiterung und theologischen Füllung des Terminus Messias trifft dieses Epitheton wohl auf den Menschensohn in Dan 7 zu.

gläubigen Leser wird ähnlich wie Ps 2 gesagt, daß alles noch so roh und gewalttätig sich gebärdende Aufbegehren gegen Gott letztlich zum Scheitern verurteilt ist, denn nach Dan 7, 13 ist der, der aussieht wie eines Menschen Sohn, bereits mit der Weltherrschaft belehnt, seine Inthronisation ist bereits im Himmel erfolgt, wenn sie auch erst zu ihrer Zeit, die Gott festgesetzt hat, also zukünftig in Erscheinung tritt. Die Frage nach dem bei Dan fehlenden Haftpunkt für das erwartete Reich Gottes wird demnach so beantwortet, daß es im Wesentlichen eine vom Himmel, aus der Welt Gottes, herabsteigende Neusetzung ist.

Doch fehlt bei der Zeichnung des zur göttlichen Welt gehörigen Menschensohnes der Pol zur Menschenseite hin nicht: denn die Bezeichnung „Menschensohn“ — man sollte auch die Vergleichspartikel „wie“ davor bei der Betrachtung nicht außer acht lassen — enthält zugleich eine *Niedrigkeitsaussage*. Gebraucht doch das AT sonst diesen Terminus gerne im Sinne der „menschlichen Schwachheit und Ohnmacht“²⁵. Besonders auffällig ist dieser Gebrauch beim Propheten Ezechiel. Ständig spricht Gott den Propheten so an. Da er für den Prophetendienst viele körperliche und seelische Leiden und Qualen auf sich nehmen muß, wird Ezechiel „mit seinem ganzen Dasein in das sich im Exil vollziehende göttliche Gericht hineingenommen; die ihm auferlegten Schmerzen gewinnen vorbildliche Bedeutung und stellvertretenden Charakter“²⁶. So tritt der Prophet Ezechiel in eine „merkwürdige Nähe zum Gottesknecht von Jes. 53“²⁷. Dieser Ausdruck bewirkt dann gleichfalls eine Verbindung zwischen dem Ebed Jahwe und dem Menschensohn. Jedenfalls wird durch diese Niedrigkeitsbezeichnung jene transzendente Höhe im gewissen Sinne wieder eingeschränkt, und die in der göttlichen Welt erfolgte Herrschaftsverleihung an den Menschensohn stellt ihn wiederum in die Gemeinschaft mit der menschlichen Welt. So wird auch hier das Bipolare der Gestalt des Messias, seine Nähe zu Gott und seine Verbundenheit mit den Menschen, also seine Grundanlage, wenn auch auf gewandelter Ebene, offenbar.

V) Schlußbemerkungen

Die gezeichneten drei Metamorphosen des atl. Messiasbildes: der Idealkönig, der leidende Gottesknecht und der Menschensohn erfassen nun keineswegs erschöpfend die messianischen Strömungen und Hoffnungen des AT; es sind jedoch die *Hauptausprägungen* jener erwarteten Zukunftsgestalt. Es müßte allerdings vielleicht noch stärker das Prophetische als Träger der Messiaserwartung betont werden etwa im Anschluß

²⁵ W. Eichrodt, Zum Problem des Menschensohns, *EvTheol* 19 (1959) 1—3.

²⁶ Ebda. 2.

²⁷ Ebda. 3.

an Deut 18, 15: „Einen Propheten gleich mir wird Jahwe, dein Gott aus deiner Mitte erstehen lassen; ihn sollt ihr hören!“ wenn es auch bereits in der Gestalt des Ebed Jahwe zur Sprache kam. Vor allem aber mußte das priesterliche Element, der Hohepriester als messianischer Typus, der ja in nachexilischer Zeit wachsend in Erscheinung tritt, besonders deswegen, weil zu dieser Zeit die Erwartung eines königlichen Messias notwendig zurücksinken mußte, eigens behandelt werden (vgl. neben Ps 110 besonders Ez 44—46; Zach 3;4, 1—14 die Hoffnung, die sich an die Gestalt des Hohenpriesters Josua knüpft). Diese Linie wird dann vor allem im Schrifttum von Qumran ausgezogen.

Ein Beweis für das Unabgeschlossene und Offene des AT als Ganzes, sein grundsätzliches Angelegtsein auf die ntl. Erfüllung hin ist nicht zuletzt darin zu finden, daß im AT selber keine Zusammenschau und keine Synthese der verschiedenen Messiasgestalten — oder besser, der verschiedenen Teilaspekte, die an den drei Hauptausprägungen der Messiasgestalt sichtbar werden — unternommen und erreicht worden ist. Gottes Offenbarung ist eben zu lichtvoll und gefüllt, als daß das Gefäß des menschlichen Wortes sie in einer einzigen Aussage erschöpfend fassen könnte. Dazu bedarf es im Verlauf der Offenbarungsentwicklung eines wiederholten neuen Ansatzes.

Als Fernziel ist der Auftrag an die drei Gestalten jedoch derselbe: sie haben die Aufgabe, nicht Gott selber, sondern Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden sichtbar zu machen und ihn zu verleblichen, damit also der Heraufführung des Gottes-Reiches ihren Dienst zu leihen. Als Repräsentanten Jahwes haben sie demnach Gottes Gericht und Heil den Menschen zuzuwenden und ihnen in einer bleibenden Verbundenheit mit Gott, im Bund mit Gott, Sinn und Ziel ihres Erdendaseins zu enthüllen. Daher ist die dreifach gezeigte Messiaserwartung die große Hoffnung, die wenigstens der heilige Rest als lebensgestaltende Verheißung mit über die Schwelle des NT nimmt, bis sie sich in Jesus Christus erfüllt, der in der Mitté der Zeit die beiden Pole der atl. Messiasgestalt „göttlich und menschlich“ in einer für das AT noch unvorstellbaren und unerreichten Weise in den beiden Naturen der Gottheit und Menschheit in und unter der zweiten göttlichen Person ganz eng zusammenführt, ausgleicht und zur höchsten bleibenden Verbindung eint.

Die Seelsorge in den deutschen Ostgebieten heute

In letzter Zeit berichteten die Nachrichtenagenturen — und die Tagespresse übernahm meistens ihre Meldungen im vollen Wortlaut — öfters über die Ernennung neuer Bischöfe für die unter polnischer Verwaltung stehenden deutschen Ostgebiete. Diese Meldungen sind oft sehr unscharf formuliert, so daß allenthalben Mißverständnisse über den Status der dort tätigen Bischöfe und der heutigen Jurisdiktionsbezirke entstehen. Es soll versucht werden, hier eine genaue Übersicht zu geben.

Durch die Unterstellung dieser Gebiete unter polnische und sowjetische Verwaltung fielen ganz unter fremdstaatliche Oberhoheit das Bistum Ermland und die freie Prälatur Schneidemühl. Unter polnischer Verwaltung stehen der größte Teil des Erzbistums Breslau, der Ostteil des Bistums Berlin, ferner der zur Diözese Olmütz gehörende Bezirk Branitz und die zum Erzbistum Prag gehörende Grafschaft Glatz.

Als im Jahre 1945 der damalige polnische Primas, August Kardinal Hlond, nach Polen zurückkehrte, verfügte er über besondere Vollmachten hinsichtlich der Seelsorge in den deutschen Ostgebieten. Die kirchliche Verwaltung, die noch teilweise weiterarbeitete, wurde aufgelöst, und man ging daran, hier eine neue polnische kirchliche Verwaltung zu errichten, die den vom polnischen Primas ernannten Apostolischen Administratoren in Breslau, Oppeln, Landsberg/Warthe und Allenstein unterstellt wurde. Da der Heilige Stuhl dem Drängen des polnischen Staates nicht nachkommen konnte, vor Abschluß eines Friedensvertrags mit Deutschland eine Neuordnung der Bistümer vorzunehmen, versuchte die volksdemokratische Regierung unter dem Staatspräsidenten Boleslaw Bierut im Alleingang neue kirchenrechtliche Tatsachen zu schaffen. Die Apostolischen Administratoren wurden staatlicherseits ihrer Ämter enthoben und aus ihren Bezirken verbannt; die Apostolischen Administraturen erhielten nun vom Staat die Bezeichnung „Diözesen“, und die Regierung setzte ihr genehme Geistliche als „Kapitularvikare“ ein. Dies geschah auch in der zur Krakauer Kirchenprovinz gehörende Diözese Kattowitz, deren Bischof sich für die katholische Schule stark eingesetzt hat und deshalb verbannt wurde. Mit ihm mußten das Bistum sein Koadjutor und sein Weihbischof und Generalvikar verlassen. Die neuen „Kapitularvikare“ waren nur zu geneigt, den Wünschen des Staates entgegenzukommen. Die ordentlichen Pfarrseelsorger, die diesen „Friedenspriestern“ nicht willfährig waren, wurden — falls man sie nicht verhaftete — zwangsemeritiert. Dabei spielte es keine Rolle, ob sie aus dem polnischen Klerus oder aus dem angestammten deutschen Klerus kamen. Das persönliche Leben der vom Staat ernannten „Kapitularvikare“ ließ oft sehr zu wünschen übrig (einer von ihnen wurde 1957 aus diesem Grunde suspendiert). Sie gebrauchten den ihnen vom Staat gegebenen Titel „Kapitularvikar“ und nannten sich „Ordinaris der Diözese . . .“ (Breslau, Oppeln usw.),

obwohl sie vom Heiligen Stuhl nie als Ordinarien anerkannt wurden. Um größeren Schaden zu vermeiden, anerkannte lediglich der polnische Primas, Stefan Kardinal Wyszyński, nachträglich ihre Jurisdiktion. Wie selbstherrlich z. B. der damals amtierende Breslauer „Kapitularvikar“ Lagosz vorging, ersieht man aus der Tatsache, daß er einfach alle noch lebenden heimatvertriebenen Domkapitulare und Pfarrer des Erzbistums mit der Begründung absetzte, sie hätten sich grundlos von ihrem Benefizium entfernt und damit die Residenzpflicht verletzt. Sodann errichtete er an der Breslauer Domkirche ein neues „Domkapitel“, das der Heilige Stuhl nicht anerkannte und das heute als Stiftskapitel weiterexistiert.

Als nach dem sogenannten „polnischen Oktober“ 1956 Kardinal Wyszyński wieder sein Amt als Primas von Polen ausüben durfte, übertrug ihm der Heilige Stuhl die Seelsorge in den unter polnischer Verwaltung stehenden Gebieten. Zu seiner Unterstützung wurden vier Priester zu Titularbischöfen und Koadjutoren des Primas ernannt, die als seine Vikare in Breslau, Oppeln, Landsberg/Warthe und Allenstein tätig sind. Ihre Funktion ist die rechtmäßiger Ordinarien.

Der Jurisdiktionsbezirk Breslau umfaßt Mittel- und Niederschlesien sowie die zur Erzdiözese Prag gehörende Grafschaft Glatz, das Oppelner Ordinariat ist zuständig für Westoberschlesien und den zu Olmütz gehörenden Bezirk Branitz O/S, zu Landsberg gehören der Nordteil des Erzbistums Breslau, der Ostteil des Bistums Berlin und die ganze Freie Prälatur Schneidemühl, zu Allenstein der unter polnischer Verwaltung stehende Teil des Bistums Ermland. Im nördlichen, unter sowjetischer Verwaltung stehenden Teil dieses Bistums gibt es heute keine geregelte Seelsorge mehr.

Durch die Vertreibung der deutschen Bevölkerung und die Ansiedlung polnischer Volksgruppen sind diese Gebiete im großen Umfang rekatholisiert. Es gibt aber auch heute noch einige deutsche evangelische Gemeinden, vor allem in Pommern, Niederschlesien und Masuren. Zugezogen sind auch einige Tausend orthodoxer Christen. Für diese Gebiete sind wohl zuständig die Eparchie (Diözese) Białystok-Danzig unter dem Erzbischof Stephanos (5 Dekanate mit 88 Pfarreien) und die Eparchie Breslau-Stettin unter dem Bischof Basilio (4 Dekanate mit 47 Pfarreien). Es ist zum erstenmal, daß die autokephale orthodoxe Kirche Polens (350 000 Gläubige) in diesen Gebieten mit einer ordentlichen Diözesanverwaltung tätig ist.

Es stellt sich die Frage, welchen kirchenrechtlichen Status die deutschen Ostgebiete heute haben. Wir wissen, daß es einen Kapitelsvikar für das Erzbistum Breslau gibt, der von Görlitz aus den Restteil des Erzbistums in der SBZ verwaltet, ebenso einen Kapitularvikar für das Bistum Ermland und für die Freie Prälatur Schneidemühl. Der Generalvikar für die Grafschaft Glatz, Prälat Monse, der zuletzt im Bistum Osnabrück residierte, starb Ende Februar 1962 (alle Letztgenannten leben in der Bundesrepublik). Obwohl sie auch weiterhin die rechtmäßigen Jurisdiktionsträger sind, ruht zur Zeit ihre Jurisdiktion, da sie durch den polnischen Staat an der Ausübung ihres Amtes behindert werden. Ihre Vertretung nimmt der polnische Primas durch seine Vikare wahr. Diese Vikare gebrauchen im allgemeinen den Titel

„...er Ordinarius“ oder nennen sich zuweilen „Bischof in...“, nicht etwa „Bischof von...“. Wenn der polnische Sprachgebrauch von „Suffraganbischöfen“ (*biskup sufragan*) spricht, meint er damit etwas anderes, als wir es gewohnt sind. Es handelt sich nicht um die zu einer Kirchenprovinz gehörenden Diözesanbischöfe, sondern lediglich um die Weih- oder Hilfsbischöfe (vgl. meine Leserzuschrift an die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 9. Februar 1962). Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge fallen nicht unter diesen Begriff.

Interessant dürfte für uns sein, daß im Verzeichnis der polnischen Hierarchie die Oberhirten nicht nach ihrem Bistum, sondern nach ihrem Wohnsitz aufgeführt werden. (Vor mir liegt der Schematismus 1958 einer polnischen Diözese.) So liest man z. B. statt „Kulm“ (Chelmno): Pelplin (Wohnsitz des Bischofs und des Domkapitels). Dagegen ist falsch und zumindest irreführend die Bezeichnung der Ordinarien in den deutschen Ostgebieten „Ordinarius der Diözese...“ (Breslau, Oppeln usw. *Ordynariusz diecezji wroclawskiej, opolskiej*...), die wir nicht nur in staatlichen und kirchlichen Presseorganen, sondern auch in den Schematismen anfinden. Wird hier einfach präsumiert (usurpiert)? Problematisch wird es aber, wenn wir erfahren, daß in den letzten Jahren die Kleriker in die nichtexistenten Bistümer Oppeln, Landsberg, Allenstein inkardiniert und auch auf den Titel dieser Bistümer geweiht wurden. In der Bundesrepublik leben heute einige junge Priester, die als Spätaussiedler ausreisen durften und die einem solchen „Diözesanverband“ angehören. Da bei diesen Weihen weder der Titel des Diözesandienstes noch der *pensionis* zutrifft, könnte man höchstens — bei weitester Auslegung — sagen, sie seien *ad titulum missarum* geweiht, einen Titel, den die Staatssekretarie Seiner Heiligkeit am 4. April 1946 für heimatvertriebene Kleriker anerkannte, falls keine anderen Weihetitel zur Verfügung stehen. Meines Erachtens müßte diese Angelegenheit vom Heiligen Stuhl klar geregelt werden, damit keine Kleriker in nichtexistente Diözesen inkardiniert werden. Entweder erfolgt dann die Inkardination in das Erzbistum Breslau bzw. die anderen Jurisdiktionen (Ermeland, Berlin, Schneidemühl) oder in eine polnische Diözese. Die augenblickliche Lage ist vom rechtlichen Standpunkt aus zumindest verworren.

Wer sind die Bischöfe, die heute hier wirken? Ich beginne mit den Diözesen Kattowitz und Danzig, obgleich diese außerhalb der deutschen Grenzen von 1937 liegen.

Kattowitz. Oberhirte ist der 1875 in Grünberg/Posen (Zielona Gora) geborene Dr. Stanislaus Adamski seit 1930. Zweimal wurde ihm staatlicherseits die Jurisdiktion untersagt und er aus dem Bistum verbannt: 1941—1945 durch den NS-Staat, 1951—1956 durch die polnische Volksdemokratie. Wegen seines hohen Alters und seiner Lähmung („Ich bin an den Füßen krank und nicht am Kopf.“ Ein Ausspruch des Bischofs, als man ihm den Verzicht auf sein Bistum nahelegte) erhielt er 1950 Dr. Dr. Herbert Bednorz, geboren 1908 in Gleiwitz, als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Sein Weihbischof und Generalvikar ist der 1895 in Schofftschütz, Kreis Rosenberg O/S, geborene Titularbischof Julius Bienik.

Danzig. Bischof Splett mußte nach Verbüßung seiner Haftstrafe die Volksrepublik Polen verlassen und lebt heute in Düsseldorf. In Danzig selbst

wirkt als Ordinarius der frühere Weihbischof und jetzige coadjutor sedi datus Edmund Nowicki. Ihm steht ein Weihbischof zur Seite. Die Jurisdiktion von Bischof Splett ruht.

Allenstein. Im polnisch verwalteten Teil des Bistums Ermland wirkt als Vikar des polnischen Primas und Ordinarius der frühere Professor der katholischen Universität Lublin, Bischof Dr. Thomas Wilczynski. Im Februar 1962 erhielt er als Weihbischof Dr. Johann Oblak.

Breslau. Hier wirkt als Vikar des polnischen Primas der aus der Rybniker Gegend stammende Oberschlesier Dr. Boleslaus Kominek. Titularerzbischof Kominek wirkte bis 1945 als Kattowitzer Diözesanpriester am dortigen Generalvikariat, dann als Apostolischer Administrator in Oppeln, bis er dort staatlicherseits von seinem Amt entfernt wurde. 1957 übernahm er den Breslauer Jurisdiktionsbezirk. Ihm zur Seite stehen drei Weihbischöfe: Andreas Wronka, der in Polen als Kirchenhistoriker bekannte Dr. Vincenz Urban und seit Beginn dieses Jahres Dr. Paul Latusek. Dieser stammt aus Tichau O/S und wirkte bis 1945 in seinem Heimatbistum Kattowitz in der Seelsorge und als Geheimsekretär von Bischof Adamski. 1945 ging er als Kanzler der Apostolischen Administratur nach Oppeln. Während der stalinistischen Verfolgung wurde er verhaftet. 1956 folgte er Dr. Kominek nach Breslau, wurde Prälat und wirkte zuletzt als Regens des Priesterseminars.

Oppeln. Vikar des polnischen Primas ist der aus der Erzdiözese Lemberg stammende frühere Weihbischof von Krakau, Dr. Franz Jop. Ihm zur Seite stehen zwei Weihbischöfe, die beide Breslauer Diözesanpriester sind: Wenzel Wycisk, geboren 1912 in Olbersdorf, Kreis Neustadt O/S, zuletzt Official in Oppeln, und Dr. Heinrich Grzondziel, der vielen Breslauer Diözesanpriestern als ihr Spiritual in Erinnerung sein wird. Er wirkte später in Hindenburg als Caritasdirektor und war zuletzt Generalvikar des Jurisdiktionsbezirks Oppeln.

Landsberg. In diesem Jurisdiktionsbezirk sind sowohl der Vikar des polnischen Primas als auch seine beiden Weihbischöfe ursprünglich Kattowitzer Diözesanpriester. Ordinarius ist Dr. Wilhelm Pluta, vorher Pfarrer in Kattowitz-West (Zalenze). Er wurde 1910 in Kochlowitz geboren und 1934 in Kattowitz zum Priester geweiht. Seine Weihbischöfe sind Dr. Georg Stroba, geboren 1919 in Schwientochlowitz O/S, zum Priester geweiht 1942 in Breslau, vorher Regens des Kattowitzer Priesterseminars in Krakau, und Magister theol. Ignaz Jez (spr.: Jäsch), der zwar aus Innerpolen stammt, aber als Kattowitzer Diözesanpriester 1937 die Priesterweihe empfing. Bischof Jez war während des Krieges Häftling des Konzentrationslagers Dachau.

Wir dürfen dem Heiligen Stuhl dankbar sein, daß er trotz der verworrenen Lage würdige Priester an die Spitze dieser Jurisdiktionsbezirke gestellt hat, vor allem, daß nach dem Kriege so viele Priester aus dem treukatholischen Oberschlesien mit der Fülle des Priestertums ausgezeichnet wurden. Wenn man bedenkt, daß das Bistum Kattowitz bis 1922 zum Erzbistum Breslau gehört hat, so ist dies eine würdige Fortsetzung. Auch der frühere Breslauer und jetzige Kölner Weihbischof Joseph Ferche (geboren in Pschow O/S, Diözese Kattowitz) und der in Görlitz amtierende Kapitelsvikar des Erzbistums Breslau, Bischof Dr. Ferdinand Piontek, sind Oberschlesier.

Die Aufgabe der als Vikare des polnischen Primas in den deutschen Ostgebieten tätigen Titularbischöfe ist im volksdemokratischen Land nicht einfach (erst vor kurzem erklärte der Gomulka-Staat alles deutsche Kirchengut für Staatseigentum und besteuerte die Benutzung der Kirchen). In brüderlichem Geist sollten wir sie in unser fürbittendes Gebet einbeziehen.

Dr. Johannes M a d e y, Paderborn

BERICHTE

Zur Phänomenologie der Mystik

Ein kritischer Bericht¹

Mit dem Worte „Mystik“ sind vielfach unklare, ja verzerrte Vorstellungen verbunden. Als Gegenstand, der es verdient, beachtet, wissenschaftlich erforscht und dargestellt zu werden, hatte sie lange Zeit fast nur in der katholischen Theologie Heimatrecht. Geschichte, Vergleichung und Psychologie der Religionen sprachen mehr berichtend als forschend von ihr. Über die philosophische Mystik des Mittelalters legte Josef Bernhart vor 40 Jahren eine Darstellung vor, die durchaus unbefriedigend ist. Dagegen hat um dieselbe Zeit Gerda Walther, die aus der Schule Husserls und Schellers kam, eine sehr beachtliche Phänomenologie der Mystik erarbeitet. In der Gegenwart hat Carl Albrecht sich von neuem an diese Aufgabe gewagt. Vor zehn Jahren erschien sein Buch: Psychologie des mystischen Bewußtseins. A. verspricht sich von der phänomenologischen Methode, daß sie die seelischen Vorgänge und Zustände anschaulich vergegenwärtige, möglichst scharf begrenze und mit unterschiedlichen Bezeichnungen belegen könne. Andererseits war A. sich bewußt, daß dieser Zugang zur Mystik sehr eingengt ist.

Er unterscheidet den vorbereitenden Vorgang der Versenkung von dem Zustande der Versunkenheit. Wenn der Mensch sich versenkt, dann löst er sich von dem Drucke der Umwelt und sein Bewußtsein wird in diesem Sinne entleert und vereinheitlicht. Der Ablauf des Vorganges ist von vorausgehenden Willensentscheidungen bestimmt und dadurch geordnet. Denkvorgänge können durch eine vorherige Einstellung entbunden werden. Eine Spaltung des Ich wird nicht erlebt. Anfangs kann der Vorgang der Versenkung von außen her gestört werden, später nicht mehr. Schließlich trete an die Stelle der Aufmerksamkeit eine übergroße Klarheit des Bewußtseins.

Im Zustande der Versunkenheit erreicht diese ihren höchsten Gipfel. Das Bewußtsein ist dann ganz eingestellt auf die Hingabe an die „Ruhe“, die als Grundgestimmtheit erlebt werde. Der Strom des inneren Erlebens läuft nur mehr langsam. Die Gefühle werden tiefer und zuständlicher. Angst und Unruhe werden zunächst eingegrenzt und dann ausgegliedert. Das Ich ist ganz und ungeteilt in sich selbst und erlebe nur mehr passiv. Die Triebkräfte ruhen. Das überklare Bewußtsein in der Versunkenheit ist anders als das getrübte Be-

¹ Albrecht, Carl: Psychologie des mystischen Bewußtseins. — Bremen: Schönmann-Verlag (1951). 272 S. (Bremer Beiträge zur Kultur und Wirtschaft), kart. 9,80 DM.

wußtsein somnambuler Zustände und als das durch „Rapport“ gefügte Bewußtsein in der Hypnose. Es ist überwacht, etwas Gesundes und gehört zur Ordnung des Menschseins.

Wenn nun in der Versunkenheit das von allem andern entleerte Bewußtsein ganz der Innenschau hingegeben ist, dann tritt das „Ankommende“ darin ein. Mit diesem könne eine Begegnung stattfinden. Wenn dieses „Ankommende“ das Merkmal des „Umfassenden“ an sich trage, dann sei das Erleben mystisch. „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein.“

Dieses „Umfassende“ (nicht zu verwechseln mit dem „Umgreifenden“ in der Psychologie von Karl Jaspers) werde in der Mystik erlebt als ein letztes ganz-einheitliches außerbewußtes Seiendes, auf das alle Erlebnisgehalte hinbezogen seien. Wenn das „Umfassende“ in der Versunkenheit ankomme, dann geschehe im psychologischen Sinne „Offenbarung“, bei der das Seiende sich selber kundtue. Dieses erscheine auf den Stufen buddhistischer Mystik als eine völlig apersonale Wesenheit. Es gibt aber noch eine andere Teilform der Innenschau, in der das „Umfassende“ als eine handelnde Person in das Bewußtsein eindringe. Phänomenologisch unterscheide sich das Ankommen des personalen Umfassenden von dem Ankommen jeder anderen Ganzheit.

Das in der Versunkenheit stehende Bewußtseinsgefüge bringt gewisse Leistungssteigerungen mit sich. In der Ekstase werde schließlich die Subjekt-Objekt-Spannung aufgehoben und es ereigne sich das Erlebnis der Einigung.

A. legte seine weiteren Forschungen über die Mystik 1958 in dem Buche „Das mystische Erkennen“ vor². Aus seinem ersten Werke ergibt sich nämlich, daß es ein spezifisch mystisches Erkennen gibt, wenngleich die Mystik mehr ist als Erkenntnis. Von der psychologisch-phänomenologischen Arbeit löst A. sich ab, um eine phänomenologisch-gnoseologische Untersuchung zu beginnen. Die Gnoseologie will nicht irgendeine Erkenntnistheorie herausarbeiten und sieht daher auch ab von allen Hintergründen des Seins und der Seinslehre. Andererseits wendet sie sich ihrem Gegenstande auch nicht zu wie dem Gebilde eines intentionalen Aktes, das ganz von dem Menschen, der denkt und fühlt, abhängig ist. „Im gnoseologischen Akt wird ein Gegenstand gemeint und erfaßt, der unabhängig vom Akt des Intendierens und Erfassens ein ‚An-sich-sein‘ hat“, ohne daß damit ein ontologisches An-sich-sein ausgesagt ist (307).

A. klammert zunächst Phänomene aus, die er, ohne sie abzuwerten, mit Recht als Pseudomystik bezeichnet: den Okkultismus mit seinen angeblichen Materialisationen und Levitationen, weil hier nur ein besonderer Weg eröffnet werden soll zu einer Welt, die nicht jenseits unserer gewöhnlichen Erfahrungen liegt — den telepathischen Erkenntnisweg der „Geisterseher“ und „Geisterforscher“, weil das in der Telepathie Ankommende „eine ihm eigene Aura, die nicht mit der mystischen Aura verwechselt werden kann“ (19), habe, wie schon Walther gezeigt hat — und schließlich die Anthroposophie Rudolf Steiners, und das „Kosmische Bewußtsein“, wie es von einigen Autoren genannt und bei Jakob Böhme u. a. beschrieben wird, weil deren angeblich übersinnliche Erfahrungsweisen zum Gegenstand nur einen Teilbereich unserer normalen „Welt“ haben, aber nicht aus dieser herausfallen.

Nachdem so ausgeschieden ist, was noch irgendwie zur Welterfahrung gehört, beginnt A. das Gefüge der mystischen Erfahrungen zu untersuchen und auszufächern. Er wendet sich zunächst dem Phänomen der „bildhaften Schau“ zu. Sie ist etwas anderes als eine Illusion, bei der Gebilde gesehen werden, die

² Albrecht, Carl: Das mystische Erkennen. — Bremen: Schünemann-Verlag (1958). 384 S., brosch. 17,80 DM, Lw. 19,80 DM.

ohne physiologische Grundlage sich zusammenfügen, und als eine Halluzination, in der solche Gebilde mit echten Wahrnehmungen verwechselt werden. Illusionen und Halluzinationen rechnet A den „äußeren Visionen“ zu, wozu auch „die physiologischen Nachbilder, die eidetischen Anschauungsbilder und die in einen vorgestellten Außenraum projizierten Vorstellungsbilder“ gehören (62). Die Visionen, die in der Mystik körperliche genannt werden, sind solche, bei denen im Außenraum etwas gesehen wird. Von anderer Art sind die Visionen, bei denen im Außenraum oder Innenraum etwa „geschaut“ wird. Diese inneren Visionen sind bildhafte Schauweisen. Den Begriff des Mystischen möchte A. eingeschränkt wissen auf die Weisen der Schau und nicht des Sehens. Aber selbst die bildhafte Schau ist nicht immer mystisch. Sie ist das nur, wenn das geschaute Bild untrennbar mit der Erfahrung verbunden ist, daß das „Umfassende“ da ist und sich im geschauten Bilde kundgibt.

Damit ist A. an einem Angelpunkt seiner Darlegungen angekommen. Er sieht die Schau der Präsenz eingegrenzt auf der einen Seite durch die bildhafte Schau und auf der andern Seite durch eine bildlose Bewußtheit von der Anwesenheit des „Umfassenden“. Auch bei dieser letztgenannten Bewußtheit ist noch ein bildhaftes Merkmal vorhanden: der Schaugehalt wird räumlich vorgestellt. Dieser Raum ist aber nur in der Vorstellung, sei es als vorgestellter Außenraum, sei es als Innenraum. Wenn auch dieses räumliche Element entfernt ist, kann die Präsenz ganz unanschaulich erfaßt werden. Für diese Erfahrung prägt A. den Begriff der bildlosen Schau. Den von den Mystikern verwandten Begriff der intellektuellen Vision hält A. für phänomenologisch-gnoseologisch wertlos, weil er zu unscharf und unbestimmt sei.

Bei den intellektuellen Visionen fallen den Mystikern Erkenntnisse in einer schauähnlichen Weise, eben intuitiv, zu. A. zieht es vor, hier von einer mystischen Einsicht zu sprechen, die aber nur als mystisch gilt, soweit sie mystisch gewirkt ist. Daß die Gegenstände solcher intellektuellen Visionen bei christlichen Mystikern dem Bereich der Geheimnislehren des Glaubens angehören und auch insofern mystisch genannt werden, scheidet bei der gnoseologischen Untersuchung aus. Für A. ist mystisch im strengen Sinne nur die mystische Erfassung des Daseins des Umfassenden, wogegen alles, was darüber hinaus die Washeit des mystischen Gegenstandes besagt, bildhaft sei.

Auch das numinose Erleben, von dem Rudolf Otto so eingehend gehandelt hat, ist nicht immer mystisches Erleben. Allerdings wird auch im echten mystischen Erlebnis die Majestät des Übergewaltigen erfahren und so etwas von der Washeit des Numen erkannt, wogegen das *Tremendum* und *Fascinatum* das Fühlen des Menschen ergreifen und in einer gnoseologischen Untersuchung daher keinen Platz finden können.

Von mystischen Wirkungen können wir sprechen, wenn bei einem Menschen das Fühlen und Wollen plötzlich und auffallend in Richtung auf den mystischen Gegenstand sich wandeln. Daß die Wirkung mystisch ist, erfährt der Mensch entweder unmittelbar mit der Wandlung oder er erschließt es nachträglich, ohne daß bei dieser nachfolgenden Erkenntnis des mystischen Ursprungs der Wandlung die Anwesenheit des „Umfassenden“ erfahren wird. Anders ist es bei dem Phänomen „Blick Gottes“, von dem christliche Mystiker reden. Wenn ein Mensch es mystisch erlebt, daß Gott ihn anblickt, dann wird kein Bild Gottes geschaut, sondern eine Ausdruckserscheinung. Dabei wird dem Erlebenden offenbar, daß Gott in seiner Majestät und seiner Personalität da ist.

Für A. ergibt sich aus der bisherigen Betrachtung: Je heller die Anwesenheit Gottes im Bewußtsein des Mystikers steht, um so weniger erfaßt dieser die

Washeit des Daseienden in einem Bilde. So erhebt sich für ihn die Frage: Kann man gnoseologisch von der bildhaften Schau aufsteigen zu einer Schau, die man als bildlos bezeichnen möchte. Eine Schau ist es dann noch, weil der innere Blick des Mystikers, ähnlich wie bei einem leiblich Schauenden das Auge, geöffnet und dorthin gerichtet ist, wo die Gegenwart Gottes erfaßt wird. Bildlos müßte diese Schau genannt werden, weil keine bildhafte Vorstellung von der Washeit Gottes den Schauenden fesselt. Wenn der Mystiker noch ein Sinnbild schaut, dann kann er die Anwesenheit Gottes „neben“ und „hinter“ dem Sinnbild erfassen. Solange der Blick des Mystikers noch an einem Erscheinungsbild haftet, wird die Gegenwart Gottes „in“ diesem Bilde erfahren. Dagegen ist bei einer Ausdruckserscheinung, wie beim Blick Gottes, nur mehr wenig von einem Bilde übriggeblieben.

Mystische Erkenntnis wird aber nicht nur durch Schau gewonnen. Der Mystiker vernimmt auch und spürt. Er vernimmt unmittelbar eine Kundgabe, die eine Aussage oder ein Geheiß sein kann. Auf einer tieferen Stufe der Erkenntnis fließt der Strom mystischer Einflüsterungen: Noch tiefer liegt die Zone des mystischen Spürens, bei dem der Mensch im Dunkel tastend erfaßt und zugleich in seinem Gefühle hochgradig reagiert. Die Weise, wie er so spürend erfährt, bleibt dem Menschen verborgen, so daß der Erkenntniswert dieses Phänomens gering ist. Aber auf der andern Seite steigt aus dem Bereich des mystischen Spürens das ganze Gefüge mystischer Erfahrung wie aus seinem tragenden Grunde auf. Noch weniger Klarheit über die Erkenntnis des mystischen Gegenstandes hat der Mensch, der glaubt, ohne Zwang mystisch gelenkt zu werden. Vielfach stellt sich erst nachträglich die Lenkung als durchaus sinnvoll heraus.

Das gesamte Gefüge mystischen Erkennens wird von A. aufgeteilt in Auswirkungen, Einwirkungen und mystische Wirkungen im engeren Sinne. Auswirkungen (scholastisch würde man sagen „Formaleffekte“) sind die mystische Anwesenheit, das mystische Licht und das mystische Fluidum. Der mystisch Erfahrende findet bei ihnen das Ankommende vor, ist aber noch nicht von ihm betroffen. Einwirkungen sind: mystische Einsichten, Sinnbilder und die andern mystischen Wirkungen im engeren Sinne. Bei ihnen erlebt der Mensch das Ankommende und dessen Einbruch und wird von ihm betroffen. Zumal wenn er das Ankommende als Person erlebt, erfährt er, daß diese Person ihn mit ihren Ausdruckserscheinungen, Stimmen, Einsprechungen und Lenkungen treffen will. Diese echten Weisen mystischer Erfahrung können von einer Mystik, die nur apersonal sein will, nicht anerkannt werden. Andererseits kann nicht alles, was der Mystiker erfährt, als Erkenntnis gebucht werden. Im Vollzug des mystischen Erlebens sucht der Mystiker nicht so sehr die Widerfahrnis des Erkennens als vielmehr die der Wandlung und Einigung. Eine rein gnoseologische Untersuchung wird also, wie schon oben bemerkt, den mystischen Phänomenen nicht voll gerecht. „Ohne ethische Kategorien, ja ohne Theologie ist dieses Zentralereignis (der Einigung und der Wandlung in der Einigung) nicht zu erhellen“ (255). Auch die Schau des Urschönen und die Begegnung mit der allumfassenden Liebe liegen jenseits der Schranken, die eine nur gnoseologische Untersuchung sich setzen muß.

A. faßt seine bisherigen Ergebnisse so zusammen: „Eine helle, bewußtseinspsychologisch geordnete Innensphäre, umschlossen von einer weniger hellen pathischen Erlebnissphäre, anschließend daran ein gnoseologisch erfaßbares Strukturglied der mystischen Relation und darüber hinaus nichts anderes mehr als jener Sachverhalt, daß auch ohne weitere Einzelbestimmungen die mystische

Relation als solche und damit auch ihr zweiter Bezugspol, das mystische Es, phänomenologisch gewiß ist" (266).

Die Beziehung der mystischen Erkenntnis zu ihrem Gegenstand ist demnach für A. eine „Phänomenletzttheit“. Sie muß als eine Gegebenheit hingenommen werden, die sich einer weiteren gnoseologischen Aufschließung widersetzt. Wie Freiheit, Leben, Dasein, Gewissen gehört auch die mystische Erkenntnis zu den Problemen, mit denen sich die Philosophie befassen muß.

Ehe aber A. darlegt, welche Bedeutung das mystische Erkennen für die Philosophie hat, beleuchtet er es kritisch, indem er ihm den Trug und den Irrtum in der mystischen Erfahrung entgegenhält. Ohne daß er eine klare Trennungslinie aufweisen kann, unterscheidet er den Trug im engeren Sinne, die irrtümliche Überzeugung von dem mystischen Ursprung eines Erlebnisses und den Irrtum in der mystischen Ausdeutung eine Kundgabe. Wenn ein Mensch dem mystischen Trug unterliegt, dann hält er einen nichtmystischen Gegenstand der Erfahrung beim Akt des Erfassens für einen mystischen. Nicht selten irren sich auch Mystiker, wenn sie aus der Weise, wie etwas ankommt oder als gewirkt vorkommt, die Überzeugung gewinnen, hier liege mystischer Ursprung vor. A. legt 4 Kriterien vor, die schon einzeln genommen, erst recht zusammen, auf Echtheit des Phänomens hinweisen: 1. Der Mensch sieht oder hört etwas, das in seinem „Rang“ auf mystischen Ursprung hindeutet; 2. Die Einzelheiten lassen sich leicht zu einem Ganzen zusammenfügen; 3. Dabei wird gleichzeitig das Dasein des „Umfassenden“ erfaßt; 4. Der Mensch fühlt im Gemüte und in der Einstellung sich besonders gewandelt.

Am ehesten ist der Mensch in Gefahr, in Trug abzugleiten, wenn er sich mystisch gelenkt spürt. Auch noch sehr gefährdet ist das Spüren der Gegenwart, weil da leicht die Meinung entsteht, der (mystische oder nicht-mystische) Gegenstand sei in mystischer Weise der Anwesenheit da. Wir haben schon gemerkt, daß die Mystiker hohen Rang der mystischen Einsicht zusprechen. Mit Recht wendet A. dagegen ein, daß der Mensch in der mystischen Einsicht nicht das Göttliche selbst erfahre, so daß er leicht irren könne, indem er eine nicht mystisch gewirkte Einsicht fälschlich für eine solche halte. Wenn dem Menschen in überklarer Sicht plötzlich eine Erkenntnis zufalle, dann ist es durchaus nicht sicher, daß mystischer Ursprung gegeben sei, auch dann nicht, wenn an der Wahrheit des so Erkannten nicht zu zweifeln ist.

Sehr ist der Mensch der Gefahr des Truges ausgesetzt, wenn er mystische Einsprachen zu vernehmen glaubt. Wenn er wahnhaft „Stimmen“ hört, liegt eine Halluzination vor. Die Einsprachen können auch tonlos, in intellektueller Gestalt ankommen. Hier gelten die eben genannten Kriterien, um ein echtes mystisches Vernehmen von einem Trug zu unterscheiden. A. ist der Meinung, die Möglichkeit des Truges sei um so mehr gegeben, je mehr das einzelne in dem mystischen Wirkgefüge personhaft sich gebe.

Wenn der Mensch ein reines Sinnbild schaut, kann er irren, indem er das Bild falsch deutet, und indem er den Ursprung des Bildes falsch ansetzt. Dasselbe gilt für die Schau eines Erscheinungsbildes. Allerdings kommt bei den Mystikern es selten vor, daß ein Erscheinungsbild mit dem Gegenstand des Bildes verwechselt wird. Die Regel ist, daß ein Bild wirklich auch als Bild angesehen wird. Die Deutung des Bildes ist also meistens richtig. Truggefahr besteht bei der Frage nach dem Ursprung.

Wenn ein Mensch unerwartet eine andere Einstellung zu Personen und Problemen plötzlich gewinnt, dann wird zwar diese Änderung recht erfaßt, aber leicht kann sich ein Irrtum einschleichen über den Ursprung dieser Wandlung.

Nachdem A. alle diese Erkenntnisweisen in ihrer Gefährdung durch Trug untersucht hat, beginnt er das mystische Zentralphänomen der Präsenzerfassung einer solchen kritischen Untersuchung zu unterwerfen. Wenn der Mensch die Anwesenheit des mystischen Gegenstandes nur dunkel spürt, dann ist er ebenso leicht dem Irrtum ausgesetzt wie beim mystischen Spüren überhaupt. Wenn der Mensch bei der Schau räumlicher Präsenz sich bewußt ist, daß in einer bestimmten Richtung des Raumes der mystische Gegenstand da ist, dann ist — die Gesundheit des Seelenlebens vorausgesetzt — ein Zeichen echter mystischer Erfahrung, wenn die einzelnen Teilerlebnisse recht einander zugeordnet sind. Die illusionäre Krankheitserscheinung „leibhaftige Bewußtheit“ ist anders. Ist dagegen der Mystiker sich überklar bewußt, das mystische Es sei da, ohne daß es raumbestimmt ist, dann ist er nach der Meinung A. der Gefahr enthoben, einem Trug zu verfallen.

Mit der Gegenwart des Numen erfaßt der Mystiker oft zugleich deren Auswirkungen. Er schaut z. B. das mystische Licht. A. hält diese Schau für trugfrei. Oder der Mystiker schaut Ausdruckserscheinungen, wie Züge oder Bewegungen. Hierbei kann er irren, zunächst infolge eines krankhaften seelischen Gefüges wie bei den „leibhaftigen Bewußtheiten“. Auch kann der Mystiker in einer Halluzination eine Erscheinung für eine echt mystische halten oder wenigstens Einzelgehalte einer Erscheinung, die er selbst gebildet hat mit einer ganz echten mystischen Erscheinung verwechseln. Hier muß wohl beachtet werden, daß die Erfassung der Präsenz in solchen Fällen echt ist, wogegen der Restbestand bildhafter Schau die Gefahr des Truges mit sich bringt. Wird die Präsenz und mit ihr das mystische Fluidum nur gespürt, dann ist nach allem, was schon gesagt ist, die Gefahr des Truges sehr groß. Andererseits gilt als Regel, daß der Mystiker der Truggefahr um so weniger ausgesetzt ist, je vielfältiger und reicher seine gesamten mystischen Erfahrungen sind: „Das mystische Wirkgefüge trifft auf das mystische Erfahrungsgefüge“ (305). Weil die mystische Erkenntnis eine „Phänomenletzttheit“ ist und ein reichgegliedertes sinnvolles Ganze, kann nicht der Mystiker selbst oder das „Unbewußte“ die Quelle sein.

A. hat soweit das Vorgelände gelichtet. Die Einsprachen und das dunkle Gefüge des mystischen Spürens kann er aus seinen weiteren gnoseologischen Untersuchungen ausschalten, weil sie zu sehr vom Trug gefährdet sind. Die übrigen mystischen Erkenntnisweisen sollen, wie oben gesagt, unterschieden bleiben von den Gebilden der intentionalen Akte, die vom Wollen des Menschen abhängen, und auch unterschieden von allen Urteilen aus der Metaphysik, die hier vorweggenommen wären. So ganz für sich betrachtet zeigt die mystische Erkenntnis sich als eine empirische. Sie ist also in mancher Hinsicht der Sinneserfahrung ähnlich. Beide erfassen ihren Gegenstand als einen realen Einzelfall in seiner Singularität.

Wenn die Anwesenheit des „Umfassenden“ mystisch erfaßt wird, dann ist das Denkgebilde äußerst dürftig, d. h. fast ohne Einzelzüge des Soseins ausgestattet. „Präsenzerfassung ist gnoseologisch eine weitgehend entleerte Erkenntnisstruktur“ (311), weil sie eben nicht das Sosein nacheinander erfaßt, sondern in einem einzigen Akt wird das Dasein des mystischen Gegenstandes erkannt. Freilich sind mit der Erfassung der Präsenz noch andere Weisen der mystischen Erfahrung gekoppelt. In ihnen erscheint mehr vom Sosein, allerdings bei zunehmender Gefahr des Truges. Diese ist am größten bei der mystischen Bildschau, wo der Gegenstand voll ausgestaltet bildhaft ankommt. Der Mystiker achtet dabei ganz auf das Bild, ohne bei diesem Akt schon das Erkenntnisbild und den Erkenntnisgegenstand zu unterscheiden. Nachträglich erst sucht der

Mystiker dieses Bild zu verstehen. A. untersucht diese ausdeutende Erkenntnis nicht mehr weiter, weil sie jenseits der phänomenologisch-gnoseologischen Betrachtungsweise liegt. Für ihn ist beachtlich, daß der Mystiker den mystischen Ursprung des angekommenen Bildes erkennt. Man könnte sich denken, daß das dem Mystiker zugleich mit der Schau des Bildes unmittelbar evident wird. Aber eine so zufallende Evidenz wäre in ihrer Art nicht weiter nachzuprüfen. A. nennt sie daher „irrational“. Mit Recht stellt er als Regel die Forderung auf, der Mystiker müsse an Hand der oben erwähnten Kennzeichen prüfen, ob die Bildgestalt mystisch gewirkt ist, und könne erst danach die Echtheit erschließen.

Wichtig ist hier, daß die mystischen Wirkungen (im weiteren Sinne von Wirkungen genommen) mit der Erfassung der Präsenz eng verknüpft sind. Zwar kann ein reines Sinnbild noch als mystisch eingegeben aufgefaßt werden, ohne daß gleichzeitig die Anwesenheit erfahren wird. Aber die mystischen Erscheinungsbilder sind schon eng mit der Präsenzerfassung verflochten, ohne daß wir wissen, wie sie gewirkt werden. Noch enger sind mit der Erfassung der Gegenwart die von A. so genannten mystischen Auswirkungen verbunden. Eine solche enge Verbindung scheint bei der mystischen Lichtschau vorzuliegen. Es steht allerdings in Frage, ob das mystische Licht ein Erscheinungsbild des Unendlichen ist, ob es etwas vom Sosein des mystischen Gegenstandes enthüllt, ob es ein ständiger Begleiter des ankommenden „Umfassenden“ ist, oder ob es nur als Metapher für das Umfassende sich uns aufdrängt. Wenn das letzte behauptet wird, wofür gute Gründe sprechen, dann würde der Mystiker das Dasein des Umfassenden erfassen in einem überstrahlenden Licht und zugleich das Sosein als das Andere, Fremde, Letzte, Umfassende in einem Ereignis äußerster Dunkelheit.

Von andern Menschen kann die mystische Erkenntnisweise nicht ohne weiteres nachvollzogen werden. Weil sie also nicht unmittelbar nachgeprüft werden kann, ist die mystische Erkenntnisweise so gesehen unvollkommen. Sie ist individuell und sozusagen privat. Aber sie wird immer wieder neu von jeweils anderen Menschen vollzogen, deren Aussagen im wesentlichen die gleichen sind. Und so bleibt sie eine echte Erkenntnis, deren Akt einen gnoseologisch an sich seienden Gegenstand hat.

Freilich macht die Erkenntnis nicht das Ganze der mystischen Erfahrungen aus. Bei den christlichen Mystikern kommt hinzu, daß sich bei ihnen die Kenntnisse, die aus der geglaubten Offenbarung stammen, mit der mystischen Erkenntnis auf engste verschmelzen.

Für das philosophische Denken ist dennoch die mystische Erkenntnis von der größten Bedeutung. Das wird von A. im 3. und letzten Teil seiner Darstellung hervorgehoben. Die biologische Anthropologie ist darauf hingewiesen, daß dem Zugriff einer nur biologischen Betrachtungsweise sich nicht der ganze Mensch erschließt. Die medizinische Anthropologie ist genötigt, nicht nur die Phänomen- letzttheit „Geist“ sondern auch die mystische Erkenntnis in ihr Feld einzubeziehen. Tiefenpsychologie und Mystik fördern sich gegenseitig. Die Phänomenologie muß für mystische Erkenntnis sich offenhalten. Weitere Linien, die aber weniger klar gezeichnet sind, zieht A. sodann von der mystischen Erkenntnis zur „Hermeneutik des Daseins“, wie sie von Heidegger hingestellt wird.

Die Theologie kann bei ihrer Kritik der beiden Bücher vorbeigehen an der Sprache, die mit Substantiven schwer belastet ist, und an der Gangart der Gedanken, die den Gegenstand der Aussagen umschreitend umschreiben. Aber die Theologie kann nicht absehen von ihren eigenen psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen. Die mystische Theologie sieht in dem, was A. über

den nur relativen Erkenntniswert der bildhaften Schau sagt, das bestätigt, was sie ihrerseits lehrt über die Unmöglichkeit, mit und in der Phantasie, die ja sinnhaft ist, das Göttliche selbst unmittelbar zu ergreifen: „Geist ist Gott“ (Joh 4, 24). Die Kritik, die A. am Begriff der intellektuellen Visionen übt, wird von der mystischen Theologie dankbar entgegengenommen. Mit großem Interesse beobachten Metaphysik und Theologie, wie die Phänomenologie innerhalb ihrer Grenzen den Unterschied von Dasein und Sosein recht nachdrücklich zur Geltung bringt. Vorbehalte muß die mystische Theologie aber machen bei dem, was A. über die Ekstase schreibt. Wenn man beachtet, was mystisch begnadete Menschen wie z. B. Theresia von Avila und was die mystische Theologie bei Scaramelli, Jaegen u. a. über die Ekstase lehren, dann hat man den Eindruck, daß auch in der Ekstase der Mensch sich selbst unterscheidet von dem, was er schaut und vernimmt, wenngleich er in diesem Zustande keinen Sinn mehr hat für anderes. Daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Ekstase aufgehoben sei, muß nicht einmal in einer rein philosophischen Mystik behauptet werden. A. selbst macht überdies deutlich (244), daß eine völlig apersonale Mystik an einer Reihe sehr beachtlicher mystischer Phänomene vorbeisehen muß, also schon in phänomenologisch-gnoseologischer Sicht durchaus unzulänglich ist. Hier sei auch bemerkt, wie sehr in der Theologie man sich wundern muß über die Meinung, daß die Möglichkeit des Truges um so größer sei, je mehr das ganze mystische Gefüge sich personhaft gebe. Schon von der metaphysischen Anthropologie aus ließe sich hinweisen auf die Personalität des Menschen, der auf den Verkehr, selbst den mystischen, mit andern Personen angelegt ist. Die Theologie kann ergänzend noch aufmerksam machen auf den Trug des Satans, des Vaters der Lüge (Joh 8, 44). Im Menschen, auch in dem Getauften, ist aber als Folge der Erbsünde, die Neigung, dem Trug sich hinzugeben. Was A. in anderm Zusammenhang sagt, gilt auch hier, daß ohne Theologie das letzte Wort über den mystischen Trug nicht gesagt werden kann.

Prof. Ignaz Backes, Trier

BESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT

Stöger, Alois: Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Genesis 1—11. — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 180 S. kart. 4,80 DM, Lw. 6 DM.

Es ist gewiß ein verdienstvolles Unternehmen, den theologischen Gehalt der ersten elf Kapitel der Bibel dem modernen Menschen leicht verständlich, sozusagen mundgerecht, aufzuschließen, wie es hier geschehen ist. Das ist einmal deswegen wichtig, weil in unserer Zeit einer neuartigen und beherrschenden Naturwissenschaft diese Kapitel des Anfangs mitten in die Auseinandersetzung mit den neu und dringend anstehenden Problemen eben dieser Naturwissenschaft gefordert werden. Und dann, um den inzwischen in verschiedenen Werken erarbeiteten Fortschritt der biblischen Exegese zu Gen 1—11 (vgl. die Werke von Renckens, Morant, Schwiegler, TThZ 68 [1959] 316 und 69 [1960] 309) weiten interessierten Kreisen, vorab den gehetzten Geistlichen und Religionslehrern, ohne Mühe greifbar zu machen.

Man muß Stöger bestätigen, daß er mit seinen Ausführungen auf der Höhe der Forschung steht, ihre Ergebnisse jedoch nicht unbesehen und unkritisch übernimmt. Um die Mitte der heilsgeschichtlichen Aussagen dieser Kapitel ordnet er seine Auslegung, auf sie hin sind seine Darlegungen ausgerichtet. Ohne daß er unberechtigt oder an falscher Stelle vereinfacht, versteht der Verf. es, die theologisch randvoll gefüllten Texte sachgerecht und anschaulich darzubieten. Um eine solche Art Popularisierung muß man dankbar sein, denn sie verhilft sicher dazu, viele unhaltbare und überholte Ansichten im

gläubigen Bewußtsein unseres Volkes richtig zu stellen. Es ist zu wünschen, daß Stögers Auslegung von Gen 1—11 besonders reichlich auch in der Jugendarbeit herangezogen werde!

H. Groß

Coppens, Joseph et Dequeker, Luc: Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament. — Gembloux: Duculot 1961, 108 S. (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. III, Fasc. 23) kart. o. Pr.

Der inzwischen verstorbene Lyoner Alttestamentler A. Gelin hat im französischen Sprachraum die Methode der „relecture biblique“ in die Exegese des AT eingeführt. Ihr Prinzip ist es, den Werdegang der einzelnen Sinnabschnitte der biblischen Perikopen nach seinen verschiedenen geschichtlichen Epochen aufzuschlüsseln und damit den Blick für die Tiefendimension der Geschichte in der Bibel zu schärfen. Das heißt, man schält zunächst den Grundbestand einer biblischen Perikope heraus, stellt die hinzugekommenen Erweiterungen fest und bemüht sich, aus jeder dieser Schichten ihren jeweiligen historischen Hintergrund und Anlaß zu ermitteln. Oder besser, weil man in biblischen Texten den Niederschlag verschiedener geschichtlicher Situationen erkennt, gliedert man sie eben nach dieser verschiedenen zeitgeschichtlichen Grundlage in verschiedene, später zusammengewachsene, Schichten auf. Daß spätere Erweiterungen tatsächlich oft dem ursprünglichen Textbestand zugefügt wurden, ist z. B. an den Versen 20 f. des Ps 51 (50) zu ersehen. Vielleicht haben wir eine Fortentwicklung dieses Verfahrens in der literarischen Eigenheit der in Qumran zu atl. Büchern gefundenen Kommentare vor uns, die, wie z. B. der Habakukkommentar, in ihrem Aufbau zunächst jeweils einen kleinen Sinnabschnitt des biblischen Textes und danach die meist auf die Jetztzeit der Gemeinschaft bezogenen Auslegungen geben. Nach diesem Verfahren nun sind Dequeker und Coppens in der vorliegenden Studie vorgegangen. D. bietet einen Abriss seiner Löwener Doktordissertation über Dan 7, das er nach der oben beschriebenen „relecture biblique“ aufschlüsselt. Seine Ausführungen sind vor allem auf den darin verschiedentlich auftretenden Terminus „Heilige des Höchsten“ abgestellt. Bisher hat man im katholischen Raum durchgängig die Auffassung vertreten, es handle sich bei ihnen um glaubens-treue Angehörigen des auserwählten Volkes, die am Ende der Tage mit dem Menschensohn in die Herrschaft des Gottes-Reiches eingesetzt werden.

D. greift dagegen eine andere Auslegung auf, die von Procksch herrührt, dann von Nott und Mowinkel vertreten wurde, daß nämlich nach dem hauptsächlichen Gebrauch von „heilig“ als Nomen im AT damit eher himmlische Wesen gemeint seien, wenn auch die Gemeinde der Frommen nicht auszuschließen sei. Dieses Resultat untermauert er dann mit der erwähnten Methode. Dagegen kann man jedoch geltend machen, daß Dan 7, 10, 16 die Engel als Thronassistenten Gottes zweimal eigens erwähnt werden, daß aber keine Beziehung dieser eindeutig als Engel zu bestimmenden Wesen zu den „Heiligen des Höchsten“ festzustellen ist. Zudem läßt sich bei einer Reihe von Stellen in den Texten von Qumran der Terminus „die Heiligen“ sicher als eine Selbstbezeichnung der Essenergemeinschaft nachweisen.

Auf der Grundlage dieser Untersuchung ist Coppens bemüht, die viel diskutierte Frage nach dem Menschensohn Dan 7, 13 zu klären. Bei einer Musterung der derzeitigen Ansichten hält C. es durchaus für möglich, daß wir bei der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn es mit einer „relecture biblique“, nicht aber mit dem ursprünglichen Gehalt des Ausdrucks zu tun haben.

S. 72 wird dieser eigentliche Inhalt so umschrieben, daß der danielische Menschensohn eine individuelle, eschatologische Größe, kaum jedoch als Messias anzusprechen sei. Vielmehr — und darin berührt sich Coppens mit den Ausführungen von Dequeker — sei der Menschensohn einerseits ein Symbol der himmlischen Welt, vielleicht sogar Führer der himmlischen Scharen, andererseits aber berge die Gestalt Eigenschaften in sich, die sie dann in der Makkabäer-Zeit als himmlisch und menschlich enthüllten, die sie in die nachbiblische Literatur Eingang finden ließen und deren Jesus sich schließlich bedienen konnte. Außerisraelitischen Einfluß bei der Entstehung und Aufnahme des Menschensohns in Dan 7 anzunehmen, erübrige sich, denn einmal sei er als ein würdiges Symbol der göttlichen Macht gegenüber den Tieren gewählt, die menschliche Macht darstellten. Dann gebe es im AT eine schon früh nachweisbare Tradition, nach der sich Gott oder himmlische Wesen für ihre irdische Erscheinung der Menschengestalt bedienten (S. 69).

Der Auffassung von C. wird man größtenteils zustimmen können. Ob man den Menschensohn nun als Messias ansieht oder ihm das Messianische abspricht, scheint weithin nur eine Frage der Terminologie zu sein. Ob jedoch nach Dan 7 der Menschensohn nur Symbol und nicht in erster Linie auch selbständige Größe ist, bleibt mir fraglich.

Jedenfalls nimmt man die wohl durchdachten und folgerichtig vorgelegten Ausführungen der beiden Verfasser mit großem Dank entgegen, denn sie regen an und helfen, ein wichtiges und recht schwieriges Kapitel des AT neu zu durchdenken.

H. Groß

Maier, Johann: Die Texte vom Toten Meer. Bd. I: Übersetzung; Bd. II: Anmerkungen.
— München - Basel: Reinhardt-Verl. 1960. 190 u. 232 S. Lw. zus. 24 DM.

Die Sensation um die seit 1947 gemachten Funde vom Toten Meer ist inzwischen abgeebbt. Die maßlos übertriebenen Behauptungen von einem dort entdeckten Messias in Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit“ vor Jesus von Nazareth, von einer Gemeindegründung, der gegenüber die Stiftung der Kirche sekundär sei, von den dort bereits nachweisbaren Anfängen des christlichen Mönchtums sind inzwischen verstummt und haben der sachlicheren wissenschaftlichen Forschung Raum gemacht. Und diese Forschung ist behutsam und zurückhaltend mit fertigen Synthesen, denn noch immer ist kein Ende der Publikation der gefundenen Texte abzusehen. Lediglich das gesamte Material der Höhle 1 ist publiziert; von der reichhaltigen Höhle 4 kennen wir bis jetzt nur Proben. Die Rollen und Fragmente der Höhle 11 werden erst in diesen Wochen, wie es scheint, zur Publikation freigegeben. So las man davon, daß holländische Professoren das Recht, den aramäischen Tobias zu edieren erworben haben. Der amerikanischen Schule für Erforschung des Orients im jordanischen Jerusalem (American School of Oriental Research) gelang es, die wissenschaftliche Ausgabe einer hebräischen Psalmenrolle mit 36 Einzelliedern aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert (unter ihnen befindet sich erstmals auch Ps 151 in hebräischer Sprache — bisher kannte man ihn nur aus der Septuaginta) zu übernehmen. —

Angesichts dieser Sachlage ist es nur zu begrüßen, daß der Reinhardt-Verlag sich entschlossen hat, das gesamte bisher veröffentlichte Textmaterial in deutscher Übersetzung vorzulegen; ein Unternehmen, das für den englischen und französischen Sprachraum bereits früher erfolgt ist. Mit der Übersetzung wurde der Wiener evangelische Theologe Maier beauftragt, der seine Arbeit unter der Aufsicht des dortigen Semitisten Schubert leisten konnte. Dieser Umstand kam der Arbeit nur zustatten, denn Schubert hatte sich bereits mit einem tüchtigen Buch über Qumran als kompetenter Fachmann ausgewiesen.

Übersetzt werden im 1. Band des vorliegenden Werkes nur die nichtbiblischen Texte, die Grundlage für das Verständnis der Gemeinde vom Toten Meer sind. Maier hat nach der bewährten Übersetzungsregel „so treu wie möglich, so frei wie nötig“ einen Mittelweg zwischen allzu wörtlicher Übertragung, die oft nur Umsetzung, aber nicht Übersetzung ist und einer zu frei gestalteten Bearbeitung eingeschlagen. So darf man seine Übersetzungsarbeit im großen und ganzen als gelungen ansehen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nunmehr alle Textunklarheiten behoben oder Mehrdeutigkeiten beseitigt wären. Man merkt es der Arbeit von M. auf Schritt und Tritt an, wie vorteilhaft es war, daß nicht nur ein semitischer Philologe, sondern ein Theologe diese Übersetzung gefertigt hat.

Das merkt man vor allem am 2. Band, der in ausführlicher Weise Anmerkungen zu den Texten bringt, in denen der Verf. seine Lesearten begründet und rechtfertigt, andere Übersetzungsmöglichkeiten zu Wort kommen läßt und vor allem dunkle Worte und Ausdrücke aufschreibt. Man kann beinahe sagen, daß diese Anmerkungen einen Kurzkommentar zu den Texten bieten, für dessen Klarheit und Prägnanz man dankbar sein darf.

In den beiden Bänden von Maier steht dem deutschen Leser nunmehr ein Zugang zu den Funden vom Toten Meer und seiner Gemeinde offen, der seiner Aufgabe vollaufgerecht wird und den man unbedenklich empfehlen kann. Man möchte nur wünschen, daß recht viele Interessenten zu diesem Werk greifen; denn es ermöglicht dem besonnenen Leser, sich selbst ein sachgemäßes Urteil über Qumran zu bilden.

Angemerkt sei nur die Frage, ob man den Ausdruck „Sektenkanon“ nicht besser durch „Regelbuch“ ersetzen solle. Denn die Gemeinde vom Toten Meer war im eigentlichen Sinne keine Sekte, da man erst bei einer genau festgelegten und abgegrenzten Orthodoxie von Sekte sprechen kann. Die autoritative Festlegung der jüdischen Orthodoxie aber erfolgte erst mit der Fixierung des atl. Kanons auf der Synode von Jamnia (ca. 100 nach Christus).

H. Groß

Paillard, Jean: Vier Evangelisten — vier Welten (Fyra evangelister, fyra världar, deutsch. Aus dem Schwed. übers. von Rita Öhquist). — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1960). 196 S. 80, Lw. 9,80 DM.

Die sogenannte Redaktionsgeschichte der Evangelien hat uns die Eigenart der einzelnen Evangelisten noch stärker als bisher erkennen lassen. Der in Helsingfors tätige französische Dominikaner Paillard versucht in seinem Buch diese Erkenntnisse einem breiteren Publikum zu vermitteln, sicher mit gutem Geschick. Ob Johannes mit dem Epitheton „Ein Symbolist vor dem Symbolismus“ richtig charakterisiert ist? F. Mußner

Gutzwiller, Richard: Die Gleichnisse des Herrn. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1960). 163 S., Lw. o. Pr.

Gutzwillers unermüdliche und erfolgreiche Bibelarbeit fand ihren Abschluß durch eine Auslegung der Gleichnisse Jesu, die bereits nach seinem Tod im Druck erschien. Vermutlich hat sein gesprochenes Wort stärker gewirkt als das geschriebene.

Es ist nicht leicht, gerade in der Gleichnisauslegung wirklich „ins Schwarze“ zu treffen; auch Gutzwiller ist es nicht immer gelungen. Der Gedanke in den beiden lukanischen Gleichnissen vom zudringlichen Freund und vom gottlosen Richter ist nicht „derselbe“, wie G. meint (S. 58). Daß die Tür zum Festsaal im Gleichnis von den zehn Jungfrauen nach dem Einzug des Bräutigams verschlossen wird, hängt nicht damit zusammen, daß — in der Vorstellung der „Fabel“ — vor der Tür „allerhand Gesindel“ herumlagert (vgl. S. 157), sondern ausschließlich damit, daß es sich um eine „Endzeit-Parabel“ handelt, wie G. selbst das Gleichnis nennt. Kann man die johanneischen Bildreden vom Weinstock und den Rebzweigen und vom Weizenkorn überschreiben mit „Fruchtbarkeit des Gottesreiches“ (S. 35)? Die Gliederung des Inhalts in: „Göttliches im Reich Gottes“ ist nichtssagend. Trotz der genannten und nicht genannten Mängel kann das Büchlein dem Prediger manch gute Hilfe bieten. F. Mußner

Knox, Ronald A.: Das Evangelium in Aldenham und anderswo. Aus d. Englischen übers. v. P. Havelaar. — Köln: Bachem (1959). 183 S., Lw. 11,80 DM.

Ein solches Buch mit dem strengen Maßstab des Exegeten zu messen, wäre unbillig. Es handelt sich um Predigten, und zwar um wirklich gehaltene Predigten (in einem englischen Mädchenpensionat) und es handelt sich um äußerst lebendige Predigten voller Substanz und Dynamik; „Ihr Ziel war, die Hörerinnen zu guten Christinnen zu machen und nicht etwa zu Betswestern“ (aus dem Vorwort). Hier kann man lernen! F. Mußner

Plotzke, Urban, OP.: Bergpredigt. Von der Freiheit des christl. Lebens. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1960). 323 S. 80, Lw. 12,80 DM.

Sehr zeitnahe Predigten des Kölner Dompredigers über die Bergpredigt, also ein Herzstück der Verkündigung Jesu. Auch hier kann man lernen! F. Mußner

Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Band VII 1960/61. Heft 1–2. — Düsseldorf: Patmos (1961). XII, 327 S., kart. 48,— DM.

Erst vor kurzem konnte in dieser Zeitschrift (70, 1961, 256) auf Band VI dieses bedeutenden bibliographischen Jahrbuchs der Bibelwissenschaft hingewiesen werden. Und bereits liegt auch Band VII vor. Die Zahl der Mitarbeiter hat sich im Vergleich mit Band VI von 49 auf 60 gesteigert, was sicher nur zum Vorteil dieses Werkes gereicht. Auch das Inhaltsverzeichnis ist noch differenzierter. So wird diese Bibliographie zur Freude der Fachwelt von Band zu Band vollkommener. F. Mußner

Rehrl, Stefan: Das Problem der Demut in der profangriechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament. — Münster: Aschendorff 1961. 228 S. (Aevum Christianum, hrsg. v. Th. Michels, 4) kart. 19,50; geb. 21 DM.

In der Unterscheidung zwischen einem Humanismus, der offen hin zu Gott und seiner Offenbarung ist und einem geschlossenen Humanismus, der die absolute Autonomie des Menschen in den Mittelpunkt seiner Bemühungen stellt, haben sich in den letzten Jahren die Stimmen gemehrt, die gerade am Beispiel antiker Humanität aufzeigen, wie wenig die erlauchten Geister der Antike, ganz im Gegensatz zu den Humanisten seit Beginn der Neuzeit, bereit waren, die Frage nach Gott abzuwürfen, indem sie ihr ganzes Denken um den souveränen Menschen kreisen ließen.

Einen wichtigen Beitrag in dieser Richtung liefert das vorliegende Werk von St. Rehrl.

Das scheint ja gerade der Vorzug katholischen Denkens zu sein, daß es die aus der klassischen Humanität stammenden Tugendbegriffe positiv zu umschreiben und dabei dennoch das christliche Ethos in der Überhöhung des humanen als das übernatürlich geschenkte aufzuzeigen vermag.

Aus dieser katholischen Grundhaltung ist es dem Verfasser gelungen, die einseitige Schau der Bibelexegeten zu überwinden, die fast ohne Ausnahme, fußend auf der Tatsache, daß der heilige Paulus den Begriff der tapeinophrosyne im Sinne von Demut zum ersten Male gebraucht, die Schlußfolgerung zogen: Der Begriff der Demut ist in seiner positiven Prägung erst im Hinblick auf das Beispiel Jesu möglich geworden. Beweis: In der heidnischen Profanliteratur bezeichne das Wort nur niedrige Knechtsgesinnung der Sklaven.

Diesen Exegeten gegenüber gelingt R. der überzeugende Nachweis, daß die antiken Autoren sehr wohl ein echtes Demutverständnis besessen haben.

Zunächst wird streng philologisch durch eingehende Untersuchung der Wortgruppe *tapeinos* gezeigt, daß im griechischen Sprachgebrauch diese Wortfamilie durchaus „bescheidene Unterordnung unter Gott, Verzicht auf Stolz und Aufgeblasenheit“ bedeuten kann. Wenn es aber einen Ausdruck *tapeinos* für den Demütigen gibt, dann ist es unerheblich — so folgert der Verfasser mit Recht — zu bemängeln, daß der Name für die Tugend der Demut fehle.

Der Verfasser bleibt — und das ist der große Vorzug seiner Arbeitsweise — nicht philologisch befangen in den einzelnen Wortuntersuchungen, sondern wagt den Durchbruch zur Ganzheit, zum Geist einer Textstelle, der sehr wohl Zeugnis abzulegen vermag davon, daß die Griechen vom „Geist der Selbstverdemütigung“ (164) gewußt haben.

So wenn er zeigt, daß der Bescheidene nach Aristoteles lieber sich selbst schadet, als daß er einen andern übervorteilt, und dadurch sittliche Größe gewinnt, dann ist das eine Weise der Demut, selbst wenn vom *megalopsychos* = *magnanimus* die Rede ist. Erst recht gilt das für den Nachweis, daß die *sophrosyne* die Weise der „griechischen Demut“ sei, in der der Grieche im wachen Bewußtsein der menschlichen Grenze seinen Kampf gegen die *Hybris*, die solche Grenzen überschreitet, führt. Die griechische Tragödie ist voll von diesem Geist. Wie zahlreich sind die Belege — auch in Prosa — für die allgemein sich äussernde Überzeugung, daß Gottes Allmacht über den Menschen thront:

Gott stürzt gar häufig das Hohe, während er das Kleine jäh emporsteigen läßt (110).

Neben dieser Demut vor Gott begegnet uns, allerdings erst im späten Griechentum, die Idee der Humanität, wie sie in der Stoa allgemein wirksam wurde. Es begegnet uns „der humane Mensch, dessen Blick auf die Mitmenschen nicht mehr durch die Vorurteile der Rasse, Nationalität, des Reichtums, des Ansehens d. i. der sozialen Stellung getrübt ist. Er weiß um die eine und gleiche Menschennatur aller und um dieser willen kennt er keine Geringschätzung der andern“ (77).

Worin zeigt sich nun auf diesem Hintergrund das Wesen christlicher Demut?

Sie wird vom Verfasser definiert: „Geringdenken von sich und demgegenüber ein Großdenken von Gott und dem Bruder“ (183). Aus dieser Gesinnung erwächst der Mut zum Verzicht auf eigenes Hervorragen. Die christlichen Glaubenswahrheiten schaffen also neue Motive der Demut als Dienmut, die als Tugend der Gottes- und Nächstenliebe zu Diensten ist und das in der Nachfolge der Demut des Gottmenschen in der Weise der *kenosis* (193) „Der Christ sieht seine Stellung zum Mitmenschen von Gott her, und einen jeden Menschen als zur Gotteskindschaft berufen“ (77).

Dem Verfasser ist es somit gelungen, in der Abgrenzung gegen einen zu weit gefaßten Begriff christlicher Demut das Besondere der christlichen Demut herauszuarbeiten und doch zugleich uns die starken Kräfte spüren zu lassen, die die Griechen im Ringen um das Verständnis der Demut entbunden haben.

E. Matheus

Dabrowski, Eugeniusz (Hrsg.): *Podreczna Encyklopedia Biblijna*. — Poznan — Warszawa — Lublin: Księgarnia św. Wojciecha (o. J.). Bd. I—II. XLIV, 764 S. und 845 S., geb. 480 zł.

Zum erstenmal in der Geschichte geben polnische Bibelwissenschaftler eine „Biblische Enzyklopädie“ heraus. Eugeniusz Dabrowski, Dr. theol. Dr. bibl., der Hauptverantwortliche, ist in Polen ein bekannter Übersetzer des NT. Seine Mitarbeiter für dieses Werk hat er gut gewählt, u. a. den leider 1959 verstorbenen Stanislaw Stys SJ, dessen Name auch außerhalb Polens einen guten Klang hat. Das Werk selbst will ein Beitrag zum *Poloniae Millennium*, zur Tausendjahrfeier der Bekehrung Polens (1968), sein.

Die inhaltliche Gestaltung des Werkes entspricht der unseres LThK. Für den bibliographischen Teil sorgte der Bibliothekar der Katholischen Universität Lublin, P. Romuald Gustaw OFM. Die Vorbereitungsarbeiten für die Veröffentlichung nahmen mehr als zehn Jahre in Anspruch. Aufgenommen wurden alle Stichworte, die die Exegese des AT und NT betreffen, auch solche, die für die allgemeine und spezielle biblische Einteilung von Bedeutung sind. Fernerhin sind dem Lexikon am Anfang und am Ende einige Studien beigegeben, die sich mit der Lexikonographie und der Geschichte der polnischen Bibelübersetzungen befassen. Zu erwähnen ist ferner noch die chronologische Übersicht der Geschichte des Volkes Israel, die Erklärung des jüdischen Kalenders, der Maße und Gewichte usw.

Das Werk dürfte für den polnischen Sprachraum und darüber hinaus für alle Länder mit slawischer Sprache größte Bedeutung haben. Zu bedauern ist lediglich, daß die hebräischen Ausdrücke nur transkribiert wiedergegeben werden, ein technischer Mangel, der wohl auf die Druckerei in Hohensalza (Inowroclaw) zurückgeht. Die Auflagenhöhe beträgt 6500 Exemplare.

J. Madey, Paderborn

Oelrich, Karl Heinz: Der späte Erasmus und die Reformation. — Münster: Aschen-schörff 1961. 166 S. (Reformatiengesch. Studien u. Texte, begr. v. J. Greving, hrsg. v. H. Jedin, Heft 86), kart. 14,60 DM.

So umfangreich die Erasmusliteratur ist, der späte Erasmus blieb nahezu unbekannt. Erst R. Newald und Augustin Renaudet haben ihm nähere Aufmerksamkeit geschenkt, aber mehr die bisherige Vernachlässigung der letzten Lebensperiode des Rotterdammers spüren lassen, als die gestellte Aufgabe gelöst. Es ist „fast alles noch zu tun“ (W. Kaegi). Aus diesem Gebiet greift Verf. die Frage nach der Auffassung des späten Erasmus (1525–1536) von der Reformation und seine Stellung zum evgl. Lehrbegriff heraus. Er stützt sich dabei auf das für die letzten Jahre besonders ergiebige Briefwerk, weil er mit Recht hofft, hier am unmittelbarsten die Gedanken und Absichten des Erasmus zu finden und am ehesten ihre Wandlungen verfolgen zu können (S. 9). Hatte man bisher allgemein die Darstellung von A. Freitag in der Einleitung zu Luthers Schrift *De servo arbitrio* in der Weimarer Ausgabe (18 S. 551 ff.) als zutreffend hingenommen, wonach Erasmus auch nach Erscheinen dieser Schrift Luthers über diesen selbst anerkennend geurteilt habe, so zeigt der Verf., daß hierfür in den Briefen des späten Erasmus nicht der geringste Anlaß gegeben ist und sich kein einziges positives Urteil über die Persönlichkeit des Reformators dort findet (43).

Erasmus betrachtet die Reformation aus der „oberdeutsch-schweizerischen Perspektive“. Ihm geht es weiter nicht um Theologie, sondern um Herzensfrömmigkeit, sittliche Verantwortung und Bildung. So richtet sich seine Kritik nicht so sehr gegen die reformatorischen Lehren als gegen die Wirklichkeit der Reformation. Diese lehnt er „mit einer Schärfe und Entschiedenheit ab, die kaum noch zu überbieten sein dürfte“ (44 Anm. 148). Nach ihm hat die Reformation die evgl. Freiheit in Willkür verkehrt. Ursachen dafür sind die Rechtfertigungslehre, ihr radikaler Änderungswille und ihr subjektivistisches Schriftprinzip. Die Folgen sind Aufruhr, Unsittlichkeit, Intoleranz und Untergang der humanistischen Studien.

Das Abendmahl ist das einzige dogmatische Problem, das den späten Erasmus persönlich beschäftigt. Hier neigt er gemäß den spiritualistischen Tendenzen seines Denkens — Verf. geht hier mit Recht auf das Enchiridion zurück — vorübergehend der Auffassung des Ökolampad zu. Am Ende steht jedoch „ein entschieden betontes Dennoch des Bekenntnisses zur alten Kirche und ihrer Lehre“, wobei Erasmus aber das Wie der leiblichen Gegenwart Christi lieber unerörtert und nicht lehramtlich festgelegt haben möchte. Verf. stellt sein Bestreben, den Bereich der verpflichtenden Glaubenslehre einzuschränken, als „ein Grundphänomen seiner Theologie“ fest (131 f.).

Die Beurteilung der Kritik des Rotterdammers an der Reformation will er nicht untersuchen (1; 53 Anm. 15), er stellt aber doch wiederholt fest, daß die Kritik stark subjektiv gefärbt (52) ist, recht persönliche Motive in sie einfließen (101) und ein „übertriebenes Wichtignehmen des eigenen Ich“ mitspielt. Dem Leser drängen sich noch eine Reihe weiterer Fragen auf, z. B. wenn schon Erasmus die Reformation einseitig als „fatalis tumultus“ sieht und nach ihm die rigorose Verachtung der überkommenen Frömmigkeitspraxis und die grundsätzliche Opposition gegen die kirchlichen Autoritäten den Zustand einer zügellosen Willkür unmittelbar heraufgeführt haben (91), hat er sich dann nicht selbst durch seine die rechte Verantwortung vermissen lassende Kritik schuldig gemacht und war er bereit, diese seine Schuld zu bekennen? Den Vorwurf, er sei einer der Väter der Reformation, vermag Erasmus nur vordergründig im Bereich der „bonae litterae“ zu sehen. Er ist entsetzt, daß die Feinde der Bildung die Häresie aus den „bonae litterae“ herleiten und Mönche und Scholastiker den Kampf gegen die Reformation als einen gegen sie aufziehen (S. 108f.). Ein weiterer Grund für ihn, sich herauszuhalten, bzw. unabhängig auf eigenen Wegen seine Ziele zu verfolgen.

In dem kurzen „Schluß“ umreißt der Verf. des Erasmus Stellung zum evgl. Lehrbegriff. Er zeigt, wie ihn kein brennendes Verlangen treibt, die Wahrheit zu erfassen, und die Anerkennung einer Glaubenswahrheit bei ihm nicht unbedingt zum Bekenntnis, d. h. zur Entscheidung wird und die unerschütterliche Glaubensgewißheit der Reformatoren ihm als Anmaßung erscheint. „Dem Primat der Wahrheit in der reformatorischen Wertordnung steht der des Friedens in der erasmischen gegenüber“ (163). Steht die erasmische Wertordnung dann aber nicht noch mehr der katholischen entgegen? Ist es also doch die Tragik bzw. Schuld des Erasmus, daß er in einer Zeit, die die Wahrheitsfrage stellte, zur Entscheidung und zum Bekenntnis von der Mitte dieser Wahrheit her drängte, sich diesem Bekenntnis zu entziehen versuchte? Er, der Priester und Theologe, der darüber hinaus der maßgebende Mann sein wollte, bekennt sich schließlich doch nicht zur alten Kirche, weil sie die Wahrheit, wenn auch in noch so schäbigem Gewand besitzt, sondern weil man, wenn man schon zwischen zwei Übeln wählen muß, bei dem bleibt, an das man gewöhnt ist (*Hyperapistes*). Ist es verwunderlich, daß die

Mahnung des Erasmus zu Frieden und Einigkeit, die einer solchen Skepsis entsprang, so wenig geschichtsmächtig wurde? Ich weiß nicht, ob Verf. solche Konsequenzen mitzuziehen bereit ist. Wir sind ihm jedenfalls sehr dankbar, daß er uns das Briefcorpus des Erasmus unter einer solch wichtigen Fragestellung erschlossen hat. E. Iserloh

Elisabeth von Thüringen. Die Zeugnisse ihrer Zeitgenossen. Hrsg. v. Lee Maril. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1960) 174 S. (Menschen der Kirche in Zeugnis u. Urkunde. N. F. Bd. 5). Lw. 11,80 DM.

Über das Leben und Wirken der heiligen Elisabeth von Thüringen haben wir eine Reihe zuverlässiger zeitgenössischer Berichte. Um diese uns zu bemühen, haben wir um so mehr Grund, als das Bild der Heiligen durch Legenden und Sagen romantisiert, ja verfälscht (z. B. Legende vom „Rosenwunder“) wurde. So sind wir dankbar, von Lee Maril in einer handlichen Ausgabe die wichtigsten Quellen in guter Übersetzung mit Einführung und Anmerkungen dargeboten zu bekommen.

Drei Zeitgenossen stellen uns die Heilige vor Augen: Kaplan Berthold zeichnet in seiner Chronik vor allem die Fürstin und Gattin, Konrad v. Marburg berichtet in seinem Brief an Gregor IX. von dem heroischen Ringen seines Beichtkinds um die Heiligkeit und Caesarius v. Heisterbach bietet auf Grund ihm vorliegender Quellen, vor allem der Aussagen von Elisabeths Dienerinnen im Heiligsprechungsprozeß, eine volle Biographie der Heiligen. Im „Anhang“ sind noch das Dokument der Heiligsprechung und eine Auswahl aus den Legenden angefügt.

Es ist sicher müheloser eine zum Ganzen gerundete Darstellung zu lesen, als sich selbst aus den Quellen ein „Bild zu machen“. Nach der Lektüre dieses Büchleins jedoch wird man selbst erfahren haben, was die Herausgeberin im Vorwort schreibt: „Man kann über eine Gestalt der Geschichte noch so viel gehört und gelesen haben, es bleibt doch immer wieder ein erregender Augenblick, wenn wir sie aus den Zeugnissen derer, die mit ihr gelebt haben, vor uns ins Leben treten sehen.“ E. Iserloh

Oscar Cullmann, Otto Karrer: Einheit in Christus. Evang. u. kath. Bekenntnisse. — (Zürich): Zwingli-Verl.; (Einsiedeln, Zürich, Köln): Benziger (1960), 170 S. Lw. Ökumenische Fachwerke sind in den letzten Jahren schon einige erschienen, es fehlte jedoch eine etwas allgemeiner verständliche Schrift, welche Zeichen und Förderin für das Suchen der Christen nach Einheit ist. Das ist nun im vorliegenden Band verwirklicht, der Beiträge von katholischen und protestantischen Theologen und Laien enthält. Vorwort und Schlußwort sind von führenden Männern der Ökumene verfaßt: Oscar Cullmann und Otto Karrer, die das Buch auch herausgegeben haben. Obwohl verschiedene Autoren bei diesem Band mitarbeiteten, wirkt er einheitlich, geplant. In den ersten drei Artikeln werden die verschiedenen Konfessionen als Tatsache aufgewiesen und die Verwurzelung des einzelnen in seiner Konfession als richtig und notwendig begründet (Heinrich Suso Braun: „Die Konfessionen“; Theodor Bucher: „Freiheit und Bindung“; Jean-Louis Leuba: „Ökumene und Treue zur angestammten Glaubenstradition“). In den folgenden Beiträgen wird die richtige Haltung den anderen Konfessionen gegenüber dargelegt mit dem Hinweis auf das den Konfessionen Gemeinsame: Heilige Schrift, gemeinsame Lehrinhalte, gleiche Aufgaben auf Grund der Sendung in die Welt; aber auch die Unterschiede werden klar ausgesprochen, vor allem die umstrittene Weiterdauer des Petrusamtes im Papstamt (Hans Rudolf von Grebel: „Die ökumenische Haltung des Protestant“; Eugen Egloff: „Die ökumenische Haltung des Katholiken“; Fritz Blanke: „Zehn Gebote oder Gelübde für den Umgang mit Christen anderen Bekenntnisses“; Peter Vogelsanger: „Gesprächsmöglichkeiten zwischen Katholiken und Protestant“; Leo Kunz: „Gemeinsame Bildungsprobleme angesichts der drohenden Zukunft“). Etwas aus dem Rahmen zu fallen scheint der letzte Artikel (Erika Bebie-Wintsch: „Ökumenische Aufgaben der Frau“). Die Verfasserin macht sehr fein darauf aufmerksam, wie die Begegnung der Christen nicht nur geistige Auseinandersetzung sein darf, sondern „Herzensbegegnung“ werden soll, wozu die frauliche Art Voraussetzung schaffen kann und soll. — Hoffentlich findet das Buch eine weite Verbreitung! R. Trottman

DOGMATIK

Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der katholischen Dogmatik. 3. u. 4. Buch: Schöpfungslehre, Sündenlehre. 3. Aufl., hrsg. von Wilhelm Breuning u. Franz Lakner. — Freiburg. Herder 1961. XLV, 773 S., Lw. 68,— DM.

Wie Breuning mit Recht bemerkt, ist Scheebens Schöpfungslehre noch heute aktuell, weil Sch. den Menschen vor allem als Bild Gottes würdigte, dessen soziale Natur hervorhob und eine tiefe Meinung über die Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen damit verband. Getreu den Grundsätzen, die für die Neuauflage aufgestellt waren, hat Br. die Quellen Scheebens kritisch nachgeprüft und diese Hinweise ergänzt.

Er hat sodann die inzwischen aufgetauchten Probleme behutsam den Ideen Scheebens gegenübergestellt. Lakner hat den Erläuterungen, die Landgraf zu den Sätzen Scheebens geschrieben hatte, die unbedingt nötigen Angaben über neuere Literatur zur theologischen Lehre von der Sünde beigelegt. I. Backes

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 5. Band: Mariologie. 2. erw. Aufl. München: Hueber-Verl. 1961. XVI, 503 S. kart. 19,— DM; Lw. 22,80 DM.

Es ist sehr erfreulich, daß der Band über die Mariologie schon bald neu aufgelegt werden mußte. Sch. hat den Stoff straffer gegliedert und neue Probleme geschickt eingeordnet. Geblieben ist die ausführliche methodische Einleitung. Das entspricht auch dem besonderen Anliegen der deutschen mariologischen Arbeitsgemeinschaft. I. Backes

Umfrage zum Konzil. 81 katholische Laien und Theologen äußern sich zu den Aufgaben des kommenden Konzils Enquête der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“. — Freiburg — Basel — Wien: Herder 1961. 150 S. kart. 5,80 DM.

Schurr, Viktor — Baumann, Richard — Dirks, Marianne — Lissner, Annelese: Konkrete Wünsche an das Konzil. — Kevelaer: Butzon & Bercker 1961. 96 S. kart. 2,80 DM.

Beide Schriften sind ein Echo auf die päpstliche Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils und bezeugen eine öffentliche Meinung innerhalb der Kirche. Die spät vorgebrachten Wünsche und Fragen betreffen zumeist äußere Anliegen. I. Backes

Rahner, Karl — Ratzinger, Joseph: Episkopat und Primat. — Freiburg — Basel — Wien: Herder 1961. 126 S. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, 11), kart. 7,80 DM.

R. zieht in seiner 1. Abhandlung über Episkopat und Primat mit Geschick das Verhältnis von Gesamtkirche zu Ortskirche heran, um die Frage in helleres Licht zu rücken, ferner das Christmatische in der Kirche. In der 3. Abhandlung wird immer wieder das Verhältnis so umschrieben, daß der römische Bischof selbst zum Kollegium der Bischöfe wesensmäßig gehört und dennoch nicht nur primus inter pares ist. Andererseits wird die Verantwortung aller Bischöfe für die Gesamtkirche hervorgehoben und werden Folgerungen aus dem Wesen des Episkopates gezogen, die durchaus aktuell sind. Ratzinger erläutert die Bezeichnung „römisch-katholisch“ aus einem umfassenden Wissen um die Geschichte der Dogmen, besonders der Begriffe Nachfolge und Überlieferung und aus einem weiten Verständnis der heutigen theologischen Lage. I. Backes

Vorgrimmler, Herbert: Was heißt: Die Kirche. Sammlung „Lebendige Kirche“. — Freiburg: Lambertus-Verl. 24 S. brosch. 0,90 DM.

Hier wird in moderner Sprache und mit unbefangenen Mut von der Kirche gesprochen. Mögen die weiteren Hefte diese Höhe festhalten. I. Backes

Hugo von St. Viktor: Mystische Schriften. Ausgew., übertragen und eingel. von P. Wolff. — Trier: Paulinus-Verl. 1961. 126 S. Lw. 7,80 DM.

Die kluge Einleitung, geschickte Auswahl, wohlgeformte Übersetzung und der gelehrte Anhang über Augustins Einfluß auf die Mystik der Viktoriner wecken ein dankbares Echo im Leser. I. Backes

Wilhelm v. St. Thierry: Gott schauen — Gott lieben. Übertragen und eingeleitet von Winfrieda Dittich und H. Urs von Balthasar. Sammlung Sigillum 21. — Einsiedeln: Joh.-Verl. 1961. 95 S. kart.

Urs v. Balthasar führt mit großer Sachkenntnis den Leser in das Leben und die Schriften des Wilhelm v. St. Thierry († 1140) hinein. Die Übersetzung ist gut, hätte aber einiger Erläuterungen bedurft. I. Backes

Kaup, Julian: Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam. Lateinisch und Deutsch. — München: Kösel-Verl. 1961. 271 S., 2 Tabellen. Lw. 13,80 DM.

Kaup hat klar übersetzt und der Übersetzung eine gediegene Einleitung und Erläuterungen beigegeben. I. Backes

Weilner, Ignaz: Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik. — Regensburg: Pustet-Verl. 1961. 280 S. kart. 22,— DM.

Das Gedankengut Taulers ist bisher verschieden beurteilt worden. Daher unternahm es W. deren Erfahrungsgrundlagen zu untersuchen. Des Straßburgers eindringliche Mahnungen, aus dem Grund der Seele zu leben, werden in seine Anthropologie mit

ihrem Verständnis der memoria, des Grundes und des Gemütes hineingehalten. Über Denifle hinaus nimmt W. als Kern der Legende eine wirkliche 2. Bekehrung Taulers an und stellt einen einleuchtenden Zusammenhang dieser inneren Wende mit den Ergebnissen und Hypothesen der modernen Entwicklungspsychologie (die Wende der 40er Jahre) und der Tiefenpsychologie Jungscher Prägung her. Unter der Ägide Egenters ist so eine hervorragende Untersuchung zustande gekommen. I. Backes

Crisogono, de Jesús Sacramentado: Doctor Mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz. Aus dem Spanischen übertr. v. O. Schneider. — München — Paderborn — Wien — Zürich: Schöningh-Thomas-Verlag 1961. 400 S. Lw. 25 DM.

Mit Freude sei diese sehr genaue, menschlich echte und theologische tiefe Lebensbeschreibung des Kirchenlehrers der Mystik hier empfohlen. I. Backes

Schuler, Bertram: Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes. — Würzburg — Paderborn: Schöningh-Verl. 1961. VIII, 127 S. brosch. 12,— DM.

Sch. versucht, die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura weiterzuführen. Am Anfang des göttlichen Innenlebens stehe das Wollen, dem das Erkennen folge, und aus beiden breche das (aktiv, nicht rein passiv zu denkende) Fühlen hervor. Reale Unterschiede als dingwirkliche, gegenstandswirkliche und denkwirkliche gebe es nur in den Geschöpfen. Virtuelle oder analoge (!) nur in Gott, so wie die Metaphysik ihn erfasse. Die trinitarischen Verschiedenheiten seien überreal. Die Unterschiede von notionalem und wesenhaften Erkennen und Lieben, so wie die gewöhnliche Lehre sie behauptet, werden überbewertet, die Subsistenz der trinitarischen Relationen dagegen unterbewertet. Die Weise, wie göttliches Wirken und Selbstbestimmung des begnadeten Geschöpfes zusammengelesen werden, ist nicht klar. Die biblische Begründung überzeugt nicht immer. Die Polemik gegen aristotelische Philosopheme erweckt den Eindruck einer starken Aversion. Ein Index fehlt. I. Backes

Albertus Magnus: Opera omnia. Ad fidem cod. ms. ed. apparatu crit. notis prolegomenis ind. instruenda cur. Inst. Alberti Magni Colon. Bernhard Geyer praes. (Huius ed. nr. currens 5 =) T. 16, P. 1. Metaphysica. Libros 5 priores ed. B. Geyer. — Monasterium Westf.: Aschendorff 1960. XXX, 299 S. 40 kart. 63,— DM; Hldr. 76,50 DM. Die Editio Coloniensis der Werke Alberts, die bisher nur ungedruckte Texte herausgab, geht mit diesem Band dazu über, schon veröffentlichte Werke neu zu edieren. L. Baur hat in Breslau mit den Vorarbeiten begonnen und nach seinem Tod hat der greise B. Geyer selbst mit seinen Mitarbeitern das Werk vollendet. Das Vorwort unterrichtet über die Zeit der Abfassung. Geyer entscheidet sich für 1262/63 gegen Mandonnet (1256) und Fr. Pelster (1260). Aus dem Dornestrüpp der mittellateinischen Aristoteles-Übersetzungen läßt sich die Tatsache herausziehen, daß Albert mehrere Übersetzungen vor sich hatte und jeweils den Text auswählte, der ihm der beste zu sein dünkte. Dabei muß man immer wieder über die Treffsicherheit Alberts staunen. Die 29 erhaltenen Handschriften bieten fast alle den vollständigen Text; 3 sind noch aus dem 13. Jahrh. Sehr schwierig war es, die Handschriften zu klassifizieren. Alberts Autograph scheint nicht bis ins letzte durchgeföhrt gewesen zu sein. Wir haben nun einen Text, der dem Original denkbar nahekommt, wogegen die bisherigen Drucke mit Ausnahme des ersten keine unmittelbare handschriftliche Grundlage hatten. Die beiden Apparate sind auf der bei dieser Ausgabe üblichen Höhe der Editionstechnik und Akribie. Aus dem Kommentar ergibt sich, daß Albert eine Poetik und eine Geometrie geschrieben hat, die beide bislang noch nicht gefunden sind. Die Arbeiten an dem zweiten Teil sind mittlerweile schon weit vorangeschritten und werden uns bald von dem hochverdienten Herausgeber vorgelegt. I. Backes

Rauch, Winthir: Das Buch Gottes. Eine systemat. Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura. — München: Hueber 1961. XVI, 266 S. (Münchener theologische Studien. 2. Systemat. Abt. Bd. 20), brosch. 24,— DM.

Schon aus der Übersicht über die Stellen, an denen Bonaventura vom Buch spricht, ergibt sich, wie mannigfaltig die Bedeutungen sind. Der Sohn ist Buch des Vaters und Leser zugleich, ohne daß der Heilige Geist hierbei erwähnt wird. Ein Buch ist ferner die sichtbare Schöpfung. Der Mensch als deren Vollendung ist aufgefordert, darin zu lesen, aber er findet es nach dem Sündenfall als ein Buch der Rätsel. Von neuem erhellt wird dieses Buch der Schöpfung durch die Heilige Schrift. Deren Zentrum ist Christus, ein Buch als geschichtlicher, mystischer und geschriebener Christus. Der darin lesende Theologe deutet es im mehrfachen Schriftsinn. Nicht so klar sind die Lettern des Buches des Lebens (Rückkehr als (!) Gericht). Dem Buch fehlen nicht nur das Imprimatur eines Bischofs und ein Personenverzeichnis, sondern vor allem die hinreichenden Verweise auf die Vorgänger und Zeitgenossen des großen Franziskaners. I. Backes

Wenn die Aufsätze dieses Bandes außer dem über die „Theologie der Macht“ auch schon in Zeitschriften oder Sammelwerken zugänglich sind, so begrüßt man diese neue Sammlung ebenso wie die vorausgegangenen Bände. Gerade die Zusammenstellung läßt die innere Einheit der spekulativen Theologie Rahners deutlich werden. Natürlich liegt der Schwerpunkt auf dogmatischen Themen. Die besondere Qualität dieser Aufsätze besteht jedoch darin, daß sie das Einzelproblem immer in seiner Einordnung in das Ganze sehen: Dabei bleiben die Einzellösungen nicht nur dem Gesamt der Dogmatik verpflichtet, sondern die Dogmatik als ganze steht auch wieder in lebendiger gebender und empfangender Beziehung zum Ganzen der Theologie. Aus der Fülle des Gebotenen sei besonders hingewiesen auf einige Tendenzen, die dem Rez. wichtig erscheinen: Die Offenbarung ist nicht primär eine Mitteilung von Einzelgeheimnissen in menschlichen Begriffen, sondern sie ist vor allem eine Mitteilung des Geheimnisses, das Gott selbst wesensmäßig ist. Besonders in der Trinitätslehre erweist sich dieser Ausgangspunkt als fruchtbar: die Trinitätslehre ist dann nicht mehr eine „theoretische“ Wahrheit, die für das christliche Leben nicht allzuviel Bedeutung hat, sie wird vielmehr zum lebendigen Beispiel dafür, daß Gott nicht nur Sätze über sich mitgeteilt hat, sondern daß er sich in der Oikonomia des Heiles gerade so erschlossen hat, wie er wirklich in sich ist. Die Verbindung von oekonomischer und immanenter Trinitätstheologie gehört zu den fruchtbarsten Anregungen für die Dogmatik, die das Werk bietet. Mit dieser Sicht der trinitarischen Selbsterschließung Gottes rückt von selbst auch die Theologie der Menschwerdung in den Mittelpunkt: in ihr wurzelt, bzw. auf sie läuft ja alle Selbsterschließung Gottes hin. Hier bietet sich auch eine innere Verbindungsmöglichkeit von Christologie und Soteriologie: die Inkarnation ist nicht nur die Bereitstellung einer menschlichen Natur für die zweite göttliche Person im Hinblick auf die zu leistende Genugtuung, sondern das geschichtliche Leben Christi und seine eschatologische Vollendung erschließen erst das ganze Geheimnis der Menschwerdung. Die Gnadenlehre, die bei Rahner schon lange eine große Rolle spielt, ist bereichert durch eine Auseinandersetzung mit der reformierten Rechtfertigungslehre. Eine besondere Beachtung verdient innerhalb der Sakramentenlehre der Aufsatz „Zur Theologie des Symbols“, weil er eine gute Zusammenschau vom kausalen und vom signifikativen Charakter der Sakramente ermöglicht. Der eschatologische Beitrag greift das Entmythologisierungproblem vom dogmatischen Standpunkt aus auf. Schließlich sei noch anerkennend hervorgehoben, daß der Dogmatiker Rahner es auch nicht verschmäht, über theologische Probleme, die nicht nur mit dem engen Rahmen seiner Disziplin zusammenhängen, zu schreiben.

W. Breuning

Balthasar, Hans Urs von: Verbum caro. Skizzen zur Theologie. 1. — Einsiedeln: Johannes-Verlag (1960). 299 S. Lw. 24 DM.

Die 14 theologischen Skizzen, die hier im Druck vereinigt sind, stellen eine Sammlung von Aufsätzen dar, die der Verfasser im Verlauf von etwas mehr als einem Jahrzehnt veröffentlicht hat. Der Aufsatz über „Offenbarung und Schönheit“ hat eine wesentliche Ergänzung gegenüber seiner ursprünglichen Fassung erfahren; erstmalig erscheint der Aufsatz: „Wort und Schweigen“. Wer die theologische Originalität des Verfassers zu schätzen weiß, wird sich über diese Sammlung verstreuter Aufsätze freuen. Wenn das auch in Druck und Ausstattung ansehnliche Buch also keine systematische Einheit darstellt, so waltet in ihm doch eine innere Logik, die schon im Titel gut zum Ausdruck kommt: Das Denken des Verfassers konzentriert sich um die wesentliche Mitte: die Fleischwerdung des Wortes. Während er aber in einem seiner Bücher einmal die Gefahr aufgezeigt hat, die der Theologie droht, wenn sie alles durch einen christologischen Engpaß hindurchzwängt, kommt bei ihm ein in besonderer Weise katholisches Anliegen zum Durchbruch: die ganze Fülle sichtbar werden zu lassen und zu entbinden, die darin begründet liegt, daß es eben der Logos ist, der Fleisch wurde. Dennoch weiß er um die ständige Bedrohung dieser katholischen Haltung: So verbindet er mit dieser weltoffenen Haltung ständig ein waches Empfinden für die Unterscheidung des Christlichen. Das erleichtert ihm Verständnis und Gesprächsbereitschaft für die protestantische Theologie. Die theologische Weite und Tiefe wird erwärmt durch eine lebendige Menschlichkeit. So kann man für das ganze Buch lobend anführen, was von Balthasar im Aufsatz über die Schönheit geschrieben hat: „(Die katholische Theologie) war, auf ihrer Höhe, stets ein geistiges Tun, das nicht nur rationale und ethische, sondern auch ästhetische Verantwortung gegenüber den Proportionen der Offenbarung gekannt hat.“

W. Breuning

Grellner, Cajus, OFM.: Vom Altar ins Leben. Anregungen für Priester. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1960. 170 S. Lw. 5,70 DM.

„Anregungen für Priester“, heißt es im Untertitel. „Vielleicht findet in ihnen der eine oder andere geistliche Mitbruder Anregung, künftig die heilige Messe noch höher zu schätzen, sie noch dankbarer und würdiger zu feiern und noch öfter darüber zu predigen“, schreibt Vf. im Vorwort. Ja, wir danken dem Mitbruder im Süden Afrikas für seine anregenden Ausführungen, die uns, gemäß dem Titel, „vom Altar ins Leben“ führen. So unmittelbar ansprechend, weil aus persönlichem Leben und Erleben stammend, ist solche Literatur nicht oft. Das Büchlein folgt dem Gang der heiligen Messe in 19 Abschnitten und vielen Unterteilungen, aber es gibt keine Seite darin, die nicht anregte zum persönlichen Gebet wie zur Verkündigung. Eine wirkliche Hilfe bei unserem Bemühen, „die Messe zu leben“.

L. Lennartz

Herrmann, Josef S.J.: Geistliches Lesebuch im Anschluß an die Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola. II. Teil. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 296 S. Lw. 12,— DM.

„Im Anschluß an die Exerzitien des heiligen Ignatius“ will auch dieser 2. Teil (Leben und Leiden Christi) helfen, diese besser zu verstehen. Klare Gliederung, zahlreiche eingeflochtene Geschichten und Gedichte zeichnen auch diesen Band aus. Vielleicht wird mancher aussetzen haben, daß die Art nicht „modern“ sei: aber haben wir die Gewißheit, daß ein moderner Stil wirklich besser „ankommt“, mehr Leser findet? Sucht nicht gerade der alternde Mensch nach reifer Lektüre, die über Tagesprobleme hinausgeht? Und bleiben die Fragen des religiösen Lebens nicht immer aktuell? Wir meinen, daß eine liebgewonnene Weise, die Welt mit den Augen des Glaubens zu sehen, immer ihren Wert behält, auch wenn sie weniger „problematisch“ oder „modern“ ist.

L. Lennartz

Müller, Heinz J., CSSR.: Beichten — ein Weg zur Freude. Ein Büchlein vom rechten Beichten. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verlag 1961 (vielm. 1960). 160 S. brosch. 3,80 DM.

Das Büchlein gibt in einer ebenso soliden wie ansprechenden Weise Anleitung zur guten Beichte. Wir wissen alle, wieviel „Müdigkeit der Guten“ gerade darin seinen Grund hat, daß die Heilmittel des Herrn nicht voll zur Wirkung kommen. Gewiß bleibt Beichten eine „Buße“, aber wer wird darin das „Sakrament“ nicht lebendiger und stärker empfinden, in dem Christus sich unserer tiefsten Not erbarmt? Dazu bedarf es eines echten Vollzugs. Vf. kann uns dabei beste Hilfe anbieten: als Beichtende wie auch als Spender und Kunder dieses Sakramentes.

L. Lennartz

Riccardo, Lombardi S.J.: Dreifach ist der Weg gewiesen. — Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1960. 193 S. kart. 6,50 DM.

Das Buch bietet die deutsche Übersetzung von Zwanzigminutenkonferenzen, die P. Lombardi im italienischen Rundfunk gehalten hat. In seiner „Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe“ kennzeichnet er sie selbst als „Versuch, die Wirklichkeit in großen Umrissen zu zeichnen: Ihre tiefsten Schatten, aber auch das Licht, das von der göttlichen Lichtquelle auf sie fällt und sichere Orientierung gibt“. Er sieht den Menschen von heute in einer dreifachen Ratlosigkeit. Sie kommt von der Unsicherheit gegenüber der Gesamtschöpfung, in der er den Platz der Menschheit nicht erkennt; von der Unsicherheit gegenüber der Geschichte, deren Strömungen er nicht begreift; von der Unsicherheit gegenüber unserer Zeit, in der er nicht weiß, was er tun soll. In all diese Unsicherheiten läßt P. Lombardi die „Stimme Jesu“ hineinsprechen, das Wort der Offenbarung. — Das Buch ist geprägt von klarem Sinn für die Wirklichkeit, aber zugleich durchpulst von einem kraftvollen, fortreißenden Optimismus, der aus einer tiefen und oft geradezu glutvollen Glaubensüberzeugung hervorbricht. Besonders deutlich kommt das im dritten Teil zum Ausdruck, wo P. Lombardi entgegen allen Pessimismen, von denen unsere Zeit im Bewußtsein vieler überlagert erscheint, von einer glücklichen Stunde, von besten Erfolgsaussichten spricht. Die Vorträge wollen Orientierung geben in den Wirrnissen der Gegenwart, aber auch Aufruf sein an das friedliche „Heer der Großmütigen“, sich um Jesus zu sammeln zum Werk der christlichen Wiedergeburt der Welt.

K. Zander

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Baumann, Willibald: Ziel und Zweck in der Natur. — Werl: Coelde-Verlag. 1961. 84 S. (Mit beiden Augen gesehen, Heft 6) brosch. 1 DM.
- Bochenski, I. M.: Grundriß der Logik. Aus dem Französ. übers., neu bearb. u. erw. v. A. Menne. 2. erw. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1962. 141 S. kart. 12 DM.
- Busch, Paul: Die Erde unsere Heimat. — Aschaffenburg: Patloch-Verl. 1962. 159 S. Hlw. (Der Christ in der Welt; II. Reihe, 2. Bd.) o. Pr.
- Pieper, Josef: Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. — München: Kösel-Verlag. 1962. 126 S. Lw. 8,80 DM, kart. 6,20 DM.
- Malik, Rudolf: Bis der Tag anbricht. Die existenziellen Fragen des Menschen in der modernen Literatur. — München: Pfeiffer-Verlag. 1961. 416 S. Lw. 16,80 DM.
- Nüdling, Gregor: Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie. 2. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1961. 216 S. kart. 9,80 DM.
- Vries, de, Joseph SJ: La pensée et l'être. Une épistémologie. Traduit par Ch. de Meester de Ravestein. — Louvain-Paris: Nauwelaerts 1962. 478 S. brosch. 290 FB, 6 US\$.

KIRCHENGESCHICHTE

- Balthasar, von, Hans Urs: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 2., völlig veränderte Aufl. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1961. 691 S. Lw. 46 DM.
- Braun, Leopold L. S.: Religion in der Sowjetunion. Von Lenin zu Chruschtschow. Ein unzensurierter Bericht. — München: Pfeiffer-Verlag. 1962. 102 S. kart. 4,30 DM.
- Hagen, August: Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902—1920). — Stuttgart: Schwabenverlag. 1962. 230 S. kart. 11,50 DM.
- Holzherr, Georg OSB: Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinnbedeutung der Benediktinerregel. — Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger-Verlag. 1961. 212 S. kart. 14,80 sfrs.
- Rahner, Hugo: Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. — München: Kösel-Verlag. 1961. 493 S. Lw. 28 DM.
- Pelke, Else: Der Lübecker Christenprozeß 1943. Mit Nachwort v. St. Pfürtners OP. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1961. 275 S. Lw. 16,80 DM.
- Siegwart, Josef O. P.: Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160. Mit einem Überblick über die Kanonikerreform des 10. und 11. Jahrhunderts. — Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 1962. XXXVIII, 346 S. (Studia Friburgensia, NF 30) brosch. 32 Fr/DM.
- Stollenwerk, Alexander: Zur Geschichte des „Hospitals zum Heiligen Geist“ und des „Gotteshauses“ in Boppard. — Boppard: Boldt-Verlag. 1961. 200 S. (Veröff. der Arbeitsgem. f. Landesgeschichte u. Volkskunde im Reg.-Bez. Koblenz, 2) kart. 5 DM.
- Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch u. Deutsch. Hrsg., übers. u. erkl. v. C. Becker. 2., durchgesehene Aufl. — München: Kösel-Verlag. 1961. 318 S. Lw. 22 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Beyer, Hermann W. †; Althaus, Paul; Conzelmann, Hans; Friedrich, Gerhard; Oepke, Albrecht: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 9. Aufl. 202 S. kart. 8,50 DM.
- Comblin, Joseph: Der Auferstandene. — Graz - Wien - Köln: Styria-Verlag. 1962. 253 S. Lw. 11,80 DM.
- Evangelium Veritatis. Codex Jung F. XVIIv (33—36). ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till. — Zürich und Stuttgart: Rascher-Verlag. 1961. X, 38 S. kart. 21,70 DM.
- Kahlefeld, Heinrich: Der Jünger. Eine Auslegung der Rede Lk 6, 20—49. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verlag 1962. 160 S. Ppbd. 7,20 DM.
- Kenyon, Frederic G. — Adams, A. W.: Der Text der griechischen Bibel. 2. überarbeitete u. ergänzte Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 200 S. Lw. 14,80 DM.
- Maier, Friedrich Wilhelm: Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator. — Würzburg: Echter-Verlag 1961. 104 S., 1 Bildtafel. Lw. 12,80 DM.
- Ohlmeier, Albert: Elias. Fürst der Propheten. — Freiburg - Basel - Wien: Herder 1962. 224 S. Lw. 16,80 DM.

- Schneider, Gerhard: Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1961. 95 S. brosch. 6,50 DM.
- Seidensticker, Philipp OFM: Propheten und Evangelisten. Zeugen und Zeugnisse der Heilsgeschichte. Predigtvorträge der Advents- und Fastenzeit. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1961. 154 S. kart. 8,80 DM.
- Streicher, Friedrich SJ.: Das Evangelium, Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Aus dem Urtext in Sinnzellen übers. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag 1961. 384 S. Lw. 24,— DM.
- Tresmontant, Claude: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag 1961. 204 S. Lw. 16,80 DM.

DOGMATIK

- Balthasar, von, Hans Urs: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Erster Band: Schau der Gestalt. — Einsiedeln: Johannes-Verlag 1961. 664 S. Lw. 37,— DM.
- Bacht, Heinrich SJ.: Weltnähe oder Distanz. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verlag 1962. 270 S. Lw. 12,80 DM.
- Becqué, Maurice und Louis, CSsR: Die Auferstehung des Fleisches. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1962. 124 S. Hln. (Der Christ in der Welt; V. Reihe, 10. Bd.) o. Pr.
- Sacramento, de Jesús Crisogono: Doctor Mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz. Aus dem Spanischen übertr. v. O. Schneider. — München — Paderborn — Wien — Zürich: Schöningh-Thomas-Verlag 1961. 400 S. Lw. 25,— DM.
- Saint-Thierry, von, Wilhelm: Gott schauen, Gott lieben. De contemplando Deo — de natura et dignitate amoris. — Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962. 96 S. (Sigillum, 21) kart. 4,80 DM.
- Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der Katholischen Dogmatik. Drittes und Viertes Buch: Schöpfungslehre und Sündenlehre. 3. Aufl. hrsg. v. W. Breuning u. F. Lakner. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag 1961. XLVI u. 774 S. (Scheeben, Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Höfer, Bd. V). brosch. 64,— DM; Lw. 68,— DM.
- Sammelroth, Otto S. J.: Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verlag 1962. 256 S. Lw. 12,80 DM.
- Volk, Hermann: Gott alles im allem. Gesammelte Aufsätze. — Mainz: Grünewald-Verlag 1961. 252 S. Lw. 15,80 DM.
- Weilner, Ignaz: Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik. — Regensburg: Pustet-Verlag 1961. 280 S. kart. 22,— DM.

MORAL — PASTORALTHEOLOGIE

- Gadient, Velt: Wir lesen bei Johannes. Eine Sinndeutung für Laienapostel aus dem Erlebnis einer Stadtmission. 3. überarb. Aufl. — München — Paderborn — Wien — Zürich: Thomas-Verlag — Schöningh-Verlag 1961. 160 S. Lw. o. Pr.
- Görres, Ida Friederike: Laiengedanken zum Zölibat. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verlag 1962. 92 S. kart. 6,90 DM.
- Klostermann, Ferdinand: Das Christliche Apostolat. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verlag 1962. 1196 S. Lw. 320,— öS; 53,— DM; 53,— sFr.
- Peleman, Albert, OSB: Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727—1795) Professor in Salzburg als Moraltheologe. — Regensburg: Pustet-Verlag 1961. 200 S. kart. 16,— DM.

HOMILETIK — KATECHETIK — LITURGIE

- Goebel, Bernardin, O.F.M.Cap.: Auf sieben Stufen zum Altar. Besinnung auf die Weiheliturgie. — Regensburg: Pustet-Verlag 1962. 226 S. kart. 10,— DM; Lw. 12,50 DM.
- Jantsch, Franz: Engel Gottes — Schützer mein. — Wien — München — Zürich: Förlinger-Verlag 1961. 336 S., 8 Farbtafeln, 40 Schwarz-Weiß-Tafeln. Lw. 38,50 DM.
- Keith, Rudolf: Herr, zeige uns dein Antlitz. 10 Fastenpredigten über das Heilige Antlitz Christi. (Vom Aschermittwoch bis Ostersonntag). — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1962. 94 S. Hlw. 5,80 DM.
- Legler, Erich: Jesus kommt. Blätter für Kommunionkinder. 38. Jahrgang. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1962. 10 Hefte = 80 Seiten. Sammelmappe 2,40 DM.
- Pfab, Josef: Kurze Rubrizistik. 2. überarb. u. erw. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1961. 292 S. Lw. 13,80 DM.
- Schindler, Isidor: Religiöse Erziehung und Unterweisung in der Volksschule. Handbuch für den katholischen Lehrer. — München: Kösel-Verlag 1961. 494 S. u. 1 Faltkarte. Lw. 19,80 DM; kart. 16,80 DM.
- Schnitzler, Theodor: Das Missale in Betrachtung und Verkündigung. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verlag 1961. 151 S. Lw. 8,80 DM.
- Senger, Basilius, OSB: Laienliturgik. — Kevelaer: Butzon & Bercker 1962. 260 S. Lw. 12,80 DM.

Soeben beginnt im Patmos-Verlag Düsseldorf die neue Buchreihe „Geistliche Schriftlesung“ zu erscheinen. Dieses Erläuterungswerk zum Neuen Testament will nicht die wissenschaftlichen Kommentare um einen weiteren vermehren; vielmehr geht es darum, das Wort der Heiligen Schrift unmittelbar für das geistliche und tätige Leben des Christen fruchtbar zu machen. In sparsamer und vorsichtiger Weise wird der Text auf unser Leben und seine Fragen hin geöffnet. Hierzu werden die eigens neu übersetzten Texte des Neuen Testaments in kleinere Gruppen aufgliedert. Die Auslegung geschieht in Abschnitten, die jeweils einen Grundgedanken erläutern und zur Besinnung vorlegen. Das Ziel ist nicht eine vollständige Erklärung in allen Einzelheiten, sondern die Heraushebung der geistlich fruchtbaren Grundgedanken. Alle Bände zusammen ergeben einen vollständigen geistlichen Kommentar zum gesamten Neuen Testament.

So bietet die neue Reihe für jeden – ob Laie oder Priester – eine willkommene Handreichung, der die Forderung ernst nimmt, sich betend und betrachtend in das Wort der Heiligen Schrift zu vertiefen, um daraus zu leben.

Die Reihe „Geistliche Schriftlesung“ wird in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen, und Prof. Dr. Heinz Schürmann, Erfurt, herausgegeben von Dozent Dr. Wolfgang Trilling, Erfurt. Angesehene Neutestamentler wirken an diesem großen Unternehmen mit, u. a. Prof. Dr. Peter Bläser, Paderborn, Prof. Dr. Johann Michl, München, Prof. Dr. Franz Mussner, Trier, Prof. Dr. Josef Maria Nielsen, Frankfurt, Prof. Dr. Josef Reuß, Regensburg, Prof. Dr. Eduard Schick, Fulda, Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg, P. Dr. Benedikt Schwank OSB, Beuron, Prof. Dr. Alois Stöger, Rom, Dr. Wilhelm Thüsing, Münster, Prof. P. Dr. Max Zerwick SJ, Rom.

Als erste sind die beiden hier angezeigten Bände erschienen. Ihnen ist ein achtseitiger hinweisender Text zur rechten Anwendung der „Geistlichen Schriftlesung“ beigelegt. Die gesamte Reihe, die etwa 28 Bände umfassen und innerhalb der nächsten fünf Jahre veröffentlicht werden soll, wird geschlossen zur Subskription angeboten. Der Umfang der einzelnen Bände, die alle im Format 12,5×19,5 cm in Leinen gebunden mit Schutzumschlag erscheinen, wird so bemessen, daß die Bände handlich bleiben; größere zusammenhängende Teile des NT werden deshalb in zwei Teilbänden gebracht. Die Preise, auch die Subskriptionspreise, richten sich nach diesen Umfängen. Im Herbst 1962 erscheinen zwei weitere Bände. – Bitte bestellen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Patmos

Eine wichtige Ankündigung!

Geistliche Schriftlesung

Erläuterungen
zum Neuen Testament
für die Geistliche Lesung

MAX ZERWICK SJ

Der Brief an die Epheser

200 Seiten, Leinenband 8,60 DM
Subskriptionspreis 7,80 DM

HEINZ SCHÜRMANN

Der erste Brief an die Thessalonicher

108 Seiten, Leinenband 7,50 DM
Subskriptionspreis 6,80 DM

Patmos

Neue Schriften zum alten Thema:

„Wissen und Glauben“

MIT BEIDEN AUGEN GESEHEN

neu

Heft 6 WILLIBALD BAUMANN

Ziel und Zweck in der Natur

84 Seiten, geh. 1,- DM

Heft 1 RICHARD GERCKEN

Exakte Naturwissenschaft und christlicher Glaube

4. Auflage, 64 Seiten, geh. 1,- DM

(übersetzt ins Japanische)

Heft 2 RICHARD GERCKEN

Abstammungslehre und christliches Menschenbild

4. Auflage, 64 Seiten, geh. 1,- DM

Heft 3 THEOFRIED HAARDICK

Vom Ursprung des Lebens

3. Auflage, 56 Seiten, geh. 1,- DM

Heft 4 ANTON SEBASTIAN WEIH

Tier- und Menschenseele in der Ordnung der Schöpfung

2. Auflage, 88 Seiten, geh. 1,- DM

Heft 5 BERTRAM HESSLER

Die Bibel im Spannungsfeld der modernen Naturwissenschaft

2. Auflage, 80 Seiten, geh. 1,- DM

(übersetzt ins Englische)

Unsere Fragen: Ist die Natur wirklich nur Domäne der Naturwissenschaft? Darf man die Natur so ohne weiteres als einen Bereich der Wirklichkeit betrachten, über den der Glaube keine Aussagen zu machen hat?

Unsere Antwort: Glaube und Natur betrachten dieselbe Wirklichkeit unter ganz verschiedenen Rücksichten und von ganz verschiedenem Standpunkt aus. Zu dem, was der Glaube über die Natur aussagt, könnte auch die vollkommenste naturwissenschaftliche Forschung nie gelangen, während umgekehrt eine Naturerkenntnis im Sinne der Naturwissenschaft nicht Sache des Glaubens ist.

(Aus der Einleitung zu „Baumann, ZIEL UND ZWECK IN DER NATUR“)

DIETRICH-COELDE-VERLAG · WERL/WESTF.

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1962

EKKLESIA

Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Dr. Matthias Wehr
hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier (Trierer Theologische
Studien Bd. 15)

gr. 8^o, VIII und 344 Seiten, 2 Bildtafeln, Leinen mit Klarsichtfolie
14,20 DM

Der vorzüglich ausgestattete, umfangreiche Band enthält 19 Beiträge der jetzigen und einiger früherer Mitglieder der Trierer Theologischen Fakultät und verdient wegen seines wichtigen Gesamtthemas wie auch wegen der darunter gesammelten Einzeluntersuchungen hohes Interesse.

Anton Antweiler

ENTWICKLUNGSHILFE

Versuch einer Theorie

212 Seiten, kart. 15,80 DM

Hier wird wohl erstmals versucht, das vielschichtige und drängende Problem der Entwicklungshilfe nicht nur ökonomisch und politisch zu sehen — obwohl der Verfasser sich auch mit diesen Fragen vertraut erweist —, sondern im Ganzen unserer menschlichen Lebenswirklichkeit. Dabei kommt Antweiler zu bedeutsamen und richtungweisenden Feststellungen, die höchstes Interesse weit über den Kreis der zunächst mit Entwicklungshilfe Befassten hinaus finden müssen. Ein Buch von internationaler Geltung!

PAULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine
Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel
Messwein - Kellerei
Ausländische - Süße - Messweine

Einladung zur Subskription

Handbuch theologischer Grundbegriffe

unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Fries, München.

2 Bände zu je ca. 850 Seiten

Bd. I erscheint im Herbst 1962

Bd. II erscheint im Frühjahr 1963

Subskriptionspreis für jeden Band
in Leinen ca. 55.— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

NEUERSCHEINUNG

Ferdinand Pauly

Springiersbach

Geschichte des Kanonikerstiftes und
seiner Tochtergründungen im Erzbis-
tum Trier von den Anfängen bis
zum Ende des 18. Jahrhunderts

(Trierer Theologische Studien Bd. 13)
gr. 8°, 124 Seiten, 1 Karte, kart.
16,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

DZ THB

Bibliothek
3. AUG. 1962
Städt. Bibliothek

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 4

Juli/August 1962

INHALT

AUFSÄTZE

Professor Georg May, Mainz

Bemerkungen zur Organisation der Finanzverwaltung
der deutschen Diözesen

Josef Lortz, Mainz

Luthers Römerbriefvorlesung • Grundanliegen
(II. Teil)

KLEINERE BEITRÄGE

Zur Gestalt und Biographie Thomas Münzers

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Soeben erschienen!

BERNHARD LORSCHIED

qui dicitur "Belo"

Das Leibphänomen

Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie

XVI, 160 S., engl. broschiert 17,80 DM

Diese Studie ist als Grundlagenforschung zu einer sachgetreuen philosophischen und theologischen Anthropologie in gleicher Weise bedeutsam für Theologen, Philosophen, Psychologen, Pädagogen, Mediziner und Biologen.

VERLAG H. BOUVIER & CO., BONN

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wih. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Bemerkungen zur Organisation der Finanzverwaltung der deutschen Diözesen

Von Professor Georg May, Mainz

I.

Die Verwaltung des Bistums in zeitlicher Hinsicht im allgemeinen

1. Der Bischof als oberster Verwalter.

a) Zuständigkeit.

Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel und werden auf Grund göttlicher Anordnung einzelnen Teilreichen der Gesamtkirche vorangestellt, die sie mit ordentlicher Gewalt unter der Hoheit des Papstes regieren¹. Die Residenzbischöfe sind ordentliche und unmittelbare Hirten der ihnen anvertrauten Diözesen². Sie haben das Recht und die Pflicht, ihre Diözesen in geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten mit gesetzgebender, richterlicher und vollziehender Gewalt nach Maßgabe des kanonischen Rechts zu regieren³. Die hoheitliche Leitung der zeitlichen Angelegenheiten durch den Bischof ist ebenso Ausübung seiner *iurisdictio* wie die Leitung der geistlichen Angelegenheiten⁴. Die Vermögensverwaltung ist ein Teil der allgemeinen Verwaltung, wobei unter allgemeiner Verwaltung die Gesamtheit der durchführenden, ordnenden und sorgenden Funktionen, die von einem kirchlichen Amt oder Amtsträger im Hinblick auf die Rechtsordnung im Dienste der kirchlichen Aufgaben vollzogen werden, verstanden wird⁵. Es ist jedoch zu beachten, daß manchmal auch die Gesetzgebung über zeitliche Angelegenheiten unter den Begriff der Vermögensverwaltung gezogen wird⁶.

¹ c. 329 § 1.

² c. 334 § 1.

³ c. 335 § 1.

⁴ M. van de Kerckhove, La nation de juridiction chez le Décretistes et les premiers Décretalistes (1140—1250): *Études Franciscaines* 49 (1937) 420—455 hat dargelegt, daß erst Huguccio die Verwaltung der zeitlichen Güter aus dem Begriff der *iurisdictio* herausgenommen hat und daß diese Verengung des Begriffes nicht lange in Geltung blieb. Die heutige Auffassung siehe z. B. bei K. Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht (Freiburg i. Br. 1941) 151 f., 154 f.; S. Ritter, Die kirchliche Vermögensverwaltung in Österreich. Von Patronat und Kongrua zum Kirchenbeitrag (Salzburg 1954) 64.

⁵ Vgl. H. Weber, Rechtsgrundsätze für die kirchliche Temporalienverwaltung: *Kirchliche Verwaltungslehre* Heft 4 (Breslau-Carlitz 1938) 15.

⁶ Unter der Überschrift: *De bonis ecclesiasticis administrandis* wird dem Ortsoberrhirten in c. 1519 § 2 das Recht zuerkannt, innerhalb des gemeinen Rechts *peculiares instructiones* zur Verwaltung der Kirchengüter zu erlassen, worunter zweifellos auch Gesetze zu verstehen sind. Vgl. K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC: *VdGG* 74. Heft (Paderborn 1937) 63.

Der überkommene Begriff Vermögensverwaltung⁷ deckt heutzutage nicht mehr den gesamten Bereich der kirchlichen Tätigkeit für das Zeitliche. Er wird besser durch den Begriff Finanzwirtschaft⁸, deren organisatorischer Träger die Finanzverwaltung ist⁹, ersetzt. Der Bischof ist das oberste Organ der Vermögensverwaltung¹⁰ und Finanzverwaltung des Bistums.

⁷ Unter kirchlicher Vermögensverwaltung im weiteren Sinne versteht man den Inbegriff aller Rechtsgeschäfte und Maßnahmen, die mit den kirchlichen Gütern vorgenommen werden, die also zum Erwerb, zur Erhaltung, Verbesserung und Veräußerung dienen. Als Vermögensverwaltung im engeren Sinne werden alle Rechtsgeschäfte und Maßnahmen bezeichnet, die notwendig sind, um das Kirchengut in seinem Bestande zu erhalten, zu verbessern und vorschriftsmäßig zu verwenden (J. Wenner, Kirchliches Vermögensrecht, Paderborn³ 1940, 189).

⁸ Die Finanzwirtschaft im allgemeinen umfaßt die Gesamtheit aller Einrichtungen und Maßnahmen, die der Beschaffung, Verwaltung und Verwendung der Güter und Kaufkraftsummen dienen, deren die öffentlichen Gemeinwesen zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedürfen (Th. Keller in StL V⁶, 1960, 1171). Die Finanzwirtschaft des Bistums besteht in der planmäßigen Beschaffung, Verwendung und Verwaltung der zur Erfüllung der kirchlichen Zwecke des Bistums erforderlichen Mittel. Sie ist eine Bedarfsdeckungswirtschaft und eine Gemeinwirtschaft. Im Mittelpunkt der Finanzwirtschaft steht der Haushalt. Dieser bezieht seine Mittel aus den Erträgen des kirchlichen Stammvermögens (des sog. Wirtschaftsvermögens), freien Zuwendungen der Gläubigen, Abgaben, Staatsleistungen und — in der Neuzeit in wachsendem Maße — Kirchensteuern. Im Rahmen der Finanzwirtschaft, die eine Einnahmewirtschaft ist, sind die privatwirtschaftlichen Einnahmen nur ein Teil neben den widmungswirtschaftlichen und den hoheitswirtschaftlichen Einnahmen. Je mehr die Kirche zur Deckung ihres zeitlichen Bedarfs auf die Umlagenerhebung angewiesen ist, um so ausgeprägter wird der Charakter der kirchlichen Finanzgebarung als einer Finanzwirtschaft. Die Vermögensverwaltung ist der Finanzwirtschaft ein- und untergeordnet. Sie stellt einen Teil der von der Finanzwirtschaft benötigten Einnahmen zur Verfügung. Während die Vermögensverwaltung grundsätzlich selbstgenügsam ist, das heißt sich in der Sorge für die Erhaltung des Vermögens der betreffenden juristischen Person, die Träger des Vermögens ist, erschöpft, empfängt die Finanzwirtschaft ihren Zweck von außen, nämlich von dem gemäß den wechselnden Bedürfnissen der Diözese aufgestellten und nach Art eines Gesetzes verbindlichen Haushaltsplan. Will die Vermögensverwaltung das Vermögen in seinem Bestand erhalten, verbessern und vermehren, so sucht die Finanzwirtschaft zu einem Ausgleich zwischen Ausgaben und Einnahmen zu gelangen. Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Vermögensverwaltung und Finanzwirtschaft in der Kirche war bereits von A. Fellmeth, Das kirchliche Finanzwesen in Deutschland (Karlsruhe i. Br. 1910) 173 erkannt worden. Neuerdings vgl. H. Barion in RGG II⁸ (1958) 946.

⁹ Vgl. dafür schon Fellmeth 174. Er schreibt der Finanzverwaltung zwei Aufgaben zu: die Einrichtung einer richtig funktionierenden formellen Ordnung des Finanzhaushaltes und die Fürsorge für die Erhaltung eines materiellen Gleichgewichts zwischen Einnahmen und Ausgaben.

¹⁰ Der Bischof verwaltet selbst als unmittelbarer Vermögensverwalter jenes Kirchenvermögen, das ihm in seiner oberhirtlichen Aufgabe der Leitung der

b) Gehilfen.

Bei der Finanzgebarung der Diözese stehen dem Bischof gemeinrechtlich das Domkapitel¹¹ und der Diözesanvermögensrat¹², nach deutschem Partikularrecht außerdem der Diözesansteueraus-
schuß¹³ zur Seite.

2. Der Generalvikar als Stellvertreter des Bischofs in der Verwaltung.

a) Rechtsstellung.

So gewiß dem Bischof die Fülle der ihm übertragenen Gewalt persönlich zusteht, so notwendig ist wenigstens in Diözesen mit dem Umfang der deutschen die Heranziehung geeigneter Helfer zur Ausübung dieser Gewalt. Vor allem ist, sooft es die rechte und ordnungsgemäße Regierung der Diözese verlangt, ein Generalvikar einzusetzen¹⁴. Er hat dem Bischof mit ordentlicher Gewalt im Gebiet der gesamten Diözese zu helfen¹⁵. Regelmäßig ist nur ein Generalvikar zu ernennen. Für diesen kann bei Abwesenheit oder Behinderung ein Ersatzmann bestellt werden, der in derselben rechtlichen Stellung und mit der gleichen Reichweite der Gewalt dem Bischof zur Seite steht. Wenn die Verschiedenheit der Riten

Diözese unmittelbar zur Verfügung steht. Für den Begriff des Diözesanvermögens vgl. J. Wenner in LThK III² (1959) 413. Dazu gehört an erster Stelle das bischöfliche Tafelgut (c. 1483), sodann jenes Vermögen, dessen Rechtsträger die Diözese ist. Der Bischof hat die Aufsicht über die Verwaltung des Vermögens der juristischen Personen seines Gebietes. Diese betätigt sich im Erlaß von Verordnungen (c. 1519 § 2), in der vor- und nachgängigen Aufsicht durch Genehmigung, Visitation und Rechnungsprüfung (cc. 1532 §§ 2, 3, 1536, 1538, 1541—1543, 1519 § 1, 1521 § 2, 1478) und in der Sorge für fromme Verfügungen und Treuhandgut (cc. 1514—1517). Vgl. dafür Ritter 58—60.

¹¹ Das Domkapitel verwaltet mit dem Bischof das Vermögen der Kathedral-kirche (c. 1182 § 1). In bestimmten Fällen muß der Bischof den Rat (cc. 1234 § 1, 1303 § 4, 1359 § 2, 1520 § 1) oder die Zustimmung (c. 1532 § 3) des Kapitels einholen, um diese Verwaltungsakte rechtswirksam vornehmen zu können. Vgl. Ph. Hofmeister, Bischof und Domkapitel nach altem und neuem Recht (Neresheim 1931) 169, 174 ff., 211 ff.

¹² Der Diözesanvermögensrat (c. 1520) ist nach dem CIC ein vom Bischof berufenes und kollegial beratendes Hilfsorgan des Oberhirten in den wichtigsten Fragen der Vermögensverwaltung und Vermögensaufsicht, das in gewissen Fällen (c. 1532 § 3 mit c. 1653 § 1) sogar um seine Zustimmung anzugehen ist. Vgl. Ritter 63; E. Eichmann — K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici II⁹ (München-Paderborn-Wien 1958) 489.

¹³ Vgl. etwa für die Diözese Mainz den Diözesan-Kirchenstiftungsrat nach Art. 156 Abs. 2 Buchst. b, Abs. 4, Art. 159 Abs. 3 der Synodalstatuten und die Satzung desselben vom 22. Februar 1952 (Diözesanstatuten des Bistums Mainz, Mainz 1957, 91, 93, 135—138); für Österreich Ritter 153 ff.

¹⁴ c. 366 § 1.

¹⁵ cc. 366 § 1, 368 § 1.

oder die weite Ausdehnung der Diözese es verlangt, können mehrere Generalvikare ernannt werden¹⁶, deren Gewalt persönlich, gegenständlich oder räumlich abgegrenzt wird.

Der Generalvikar ist der allgemeine Stellvertreter des Bischofs. Kraft seines Amtes kommt ihm in der gesamten Diözese die hoheitliche Hirtengewalt in geistlichen und zeitlichen Dingen zu, die dem Bischof kraft ordentlichen Rechts zusteht¹⁷, eine Bestimmung, die freilich in der Regel¹⁸ interpretierend auf den Bereich der allgemeinen Verwaltung - also Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Gerichtsverwaltung ausgenommen - eingeschränkt wird¹⁹. Der vom CIC festgelegte Machtkreis des Generalvikars kann vom Bischof verengt und durch Spezialmandat erweitert werden²⁰.

Da der Generalvikar den Bischof in dem Gesamtgebiet der Verwaltung vertritt²¹, untersteht ihm auch die zeitliche Verwaltung²². Der Generalvikar als (stellvertretender) Leiter der allgemeinen Verwaltung ist auch der (stellvertretende) Leiter der Vermögensverwaltung bzw. der Finanzwirtschaft des Bistums. Etwaige Helfer des Generalvikars bei der zeitlichen Verwaltung sind dem allein entscheidungsberechtigten und verantwortlichen Generalvikar unterstellt.

b) Hilfsorgane.

Auch der Generalvikar kann die Fülle der ihm obliegenden Geschäfte nicht erledigen, wie die Geschichte des Rechtsinstitutes des Generalvikars in Deutschland erwiesen hat²³. Der Generalvikar bedarf der Hilfskräfte, eines Stabes von Beamten und Angestellten, der ihm in der ihm unterstehenden Behörde des Generalvikariats oder Ordinariats zur Verfügung steht.

Unter Generalvikariat oder Ordinariat versteht man im eigentlichen Sinn die dem Generalvikar unterstellte Zentralverwaltungsbehörde eines Bistums. Im weiteren Sinne umschließt der Begriff Ordinariat das Generalvikariat und das Offizialat. In dieser Be-

¹⁶ c. 366 § 3. Vgl. ÖAfKR 13 (1962) 154.

¹⁷ c. 368 § 1.

¹⁸ Eine Ausnahme bildet L. E. Schuler, Der Gesetzesbegriff im heutigen canonischen Recht, Jur. Diss. Masch. (Tübingen 1955) 146, 176 ff.

¹⁹ Eichmann-Mörsdorf I⁹ 429 f.

²⁰ Eichmann-Mörsdorf I 430 f.

²¹ c. 366 §§. 3.

²² c. 368 § 1. Vgl. *Traité de droit canonique* I² (Paris o. J.) 466; W. Schwik-kerath, Die Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer (Breslau 1942) 30 f.

²³ J. Müller, Die bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat: KRA Heft 15 (Stuttgart 1905) 17 ff.; M. Kiesel, Die rechtliche Stellung des Generalvikars unter Berücksichtigung der Ordinariatsverfassung in Bayern, Jur. Diss. Würzburg (Lohr a. M. 1907) 43 ff.; E. von Kienitz, Generalvikar und Offizial auf Grund des Codex Iuris Canonici (Freiburg i. Br. 1931) 32 ff.

deutung besagt der Begriff Ordinariat gleichviel wie der Begriff Bischöfliche Kurie²⁴. Das Generalvikariat oder Ordinariat - im technischen Sinne gebraucht - hat den Generalvikar bei der Ausübung seiner hoheitlichen Verwaltungsbefugnisse zu unterstützen. Dies geschieht durch Bearbeitung, Beratung und Vollziehung der einschlägigen Vorgänge. Um eine sachkundige Behandlung der zu erledigenden Angelegenheiten zu gewährleisten, ist das Generalvikariat nach sachlichen Gesichtspunkten in Referate (Abteilungen, Ämter) aufgeteilt²⁵. In der Regel wird jedes Referat von einem Generalvikariatsrat (Ordinariatsrat), auch Wirklicher oder frequentierender Geistlicher Rat genannt, geleitet. Diese Referenten arbeiten in dem ihnen zugewiesenen Ressort selbständig, jedoch unter Leitung und Aufsicht des Generalvikars. Sie können die Vorgänge ihres Referates grundsätzlich nur bis zu dem Punkt bearbeiten und vorbereiten,

²⁴ Bereits P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, System des katholischen Kirchenrechtes mit besonderer Rücksicht auf Deutschland II (Berlin 1878) 224 f. macht auf den verschiedenen Gebrauch des Wortes Ordinariat aufmerksam. Ausführlich geht F. Heiner in seinem Artikel im Kirchenlexikon IX² (1895) 1023—1025 auf die Bedeutungsunterschiede in den einzelnen deutschen Diözesen ein. Müller 71 A. 1 weist darauf hin, daß Ordinariat im weiteren Sinne synonym mit Kurie und Bistum gebraucht wird. Vor allem für Kienitz in LThK VII (1935) 762 ist Ordinariat identisch mit Diözesankurie; er stützt sich dabei auf den in den bayerischen Diözesen üblichen Sprachgebrauch. Nach ihm umfaßt das Ordinariat die Abteilungen des Generalvikariats, des Allgemeinen Geistlichen Rates, der Finanzkammer, des Offizialats, der Kanzlei und verschiedene Kommissionen. Dementsprechend ist ihm der Generalvikar nicht Chef des Ordinariats, sondern nur „Haupt der Verwaltungssektion des bischöflichen Ordinariats“ (LThK IV, 1932, 374) und der Offizial „der Vorsteher des Offizialats, d. i. der Abteilung für streitige Gerichtsbarkeit beim Ordinariat“ (LThK VII 686). Eichmann-Mörsdorf I 426 gebraucht das Wort weder im Text noch im Sachverzeichnis. Die Diözesankurie ist ihm „der den Bischof umgebende Beamtenstab zur Regierung des Bistums“, aus dem der Generalvikar und der Offizial hervorgehen, um die sich die übrigen Beamten mit den zugehörigen Einrichtungen gruppieren, so daß sich zwei Abteilungen der Diözesankurie unterscheiden lassen: das Generalvikariat und das Offizialat. Ähnlich sind für E. Rösser in LThK III² (1958) 412 die beiden Hauptzweige der Diözesankurie das Generalvikariat für die Verwaltung und das Offizialat für die Rechtsprechung. Es empfiehlt sich, den Ausdruck, Ordinariat gleichsinnig mit Generalvikariat zu gebrauchen und die Gesamtheit der Beamten, die den Bischof in der Regierung des Bistums unterstützen, als Diözesankurie zu bezeichnen. — In keinem Fall ist das Ordinariat eine juristische Person (Schwickerath 20; Kienitz 38 ff.).

²⁵ Es lassen sich im allgemeinen folgende Abteilungen unterscheiden: das Sekretariat für alle dem Generalvikar persönlich vorbehaltenen Angelegenheiten, die Kanzlei zur Erledigung des Schriftverkehrs, der meist Diözesanarchiv und Registratur beigeordnet sind, geleitet von dem Kanzler (c. 372), der — auch Kanzleidirektor genannt — zugleich erster Notar ist, die Finanzkammer oder Finanzkanzlei, teils nur für die Verwaltung der Einnahmen und Ausgaben (neben einer eigenen Abteilung für das Vermögen des Bistums und des

an dem die Entscheidung des Generalvikars fällig ist. Diese Entscheidung ist als ein Akt hoheitlicher Hirtengewalt dem Leiter der Diözesanverwaltung vorbehalten²⁶.

Der Generalvikar ist der allein verantwortliche, allein entscheidende und alleinzeichnungsberechtigte Leiter der Diözesanverwaltung. Er allein vertritt das Ordinariat nach außen. Die Anordnungen des Ordinariats müssen seine Unterschrift tragen. Er allein verantwortet die Ordinariatsentscheidungen gegenüber dem Bischof. Die Stellung des Ordinariats zum Bischof ist rechtlich keine andere als die des Generalvikars²⁷. Das Generalvikariat tritt völlig hinter dem Generalvikar zurück. Es ist gleichsam nur dessen verlängerter Arm. Es kann neben dem Generalvikar keine Selbständigkeit beanspruchen. Das Generalvikariat nimmt an der Vertreterstellung des Generalvikars teil. Die Beamten und Angestellten des Generalvikariats sind Helfer des bischöflichen Generalstellvertreters. Ihre Stellung zum Bischof ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare. Sie stehen nicht gleichberechtigt und selbständig neben dem Generalvikar, sondern minderberechtigt und abhängig hinter dem Generalvikar²⁸.

Sobald einer der Räte des Generalvikariates eine Entscheidung hoheitlicher Art nicht nur vorbereitet, sondern selbst fällt, bedarf er dazu, sofern es sich nicht um den in c. 366 § 3 zweiter Teil vorgesehenen Fall handelt, einer hoheitlichen Ermächtigung, die entweder durch den Generalvikar oder durch den Bischof erfolgen kann. Wird sie durch den Generalvikar erteilt, dann geschieht dies auf dem Wege der Delegation. Der

Bischöflichen Stuhles und eventuell noch für das Kirchensteuerwesen), teils für die gesamte Verwaltung des Diözesanvermögens, wozu mancherorts noch eine eigene Rechnungskammer (Rechnungsprüfungsamt) und eine Besoldungsabteilung kommen, das Personalreferat für die persönlichen Angelegenheiten der Geistlichen, das Seelsorgereferat für die einheitliche Planung und Ausrichtung der Seelsorge, die Schulabteilung zur Bearbeitung von Schulfragen grundsätzlicher, pädagogischer, katechetischer, schulrechtlicher und schulpolitischer Art, die Rechtsabteilung zur Bearbeitung aller ihr zugewiesenen Sachen des Zivil- und Staatskirchenrechts, die Abteilung für kirchliches Bauwesen, kirchliche Kunst und Denkmalspflege sowie nach Bedarf und den jeweiligen örtlichen Verhältnissen andere, für die Dauer oder für vorübergehende Zeit eingerichtete Referate.

²⁶ Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht 67 erklärt, daß die übrigen Beamten der bischöflichen Verwaltung — außer dem Generalvikar — kein selbstmächtiges Bestimmungsrecht haben und nur zum Teil an jurisdiktionellen Handlungen beteiligt sind.

²⁷ Vgl. J. Hirschel, Sind bischöfliche Ordinariate erbfähig?: AfkKR 27 (1872) 5 f.

²⁸ Vgl. dafür ausführlich Müller 83 ff., der besonders die rechtliche Abhängigkeit des Generalvikariats vom Bischof hervorhebt, die wiederum in der restlosen Unterstellung unter den Generalvikar ihren Grund hat.

Generalvikar kann seine Gewalt teilweise an andere delegieren²⁹. Erfolgt die Verleihung hoheitlicher Gewalt dagegen durch den Bischof, dann ist zu prüfen, ob eine *iurisdictio delegata* oder eine *iurisdictio mandata vel vicaria* übertragen wird³⁰.

II.

Die Bischöfliche Finanzkammer

Je mehr sich die kirchliche Vermögensverwaltung zu einer Finanzwirtschaft umbildete, um so dringlicher wurde die Einrichtung einer Behörde, die über einen Stab von Beamten und Angestellten verfügte, welche in der Finanzwissenschaft ausgebildet und geschult waren. Mußte noch im Jahre 1929 vermerkt werden, daß erst ein Teil der deutschen Diözesen eine eigene Finanzkammer gebildet hatte³¹, so konnte bereits im Jahre 1942 festgestellt werden, daß alle deutschen Bistümer innerhalb der Verwaltung des Ordinariates eine eigene Finanzverwaltung oder Finanzkammer errichtet haben, der die Verwaltung des Bistumsvermögens obliegt³².

Organisation und Geschäftskreis der Finanzkammer oder ähnlicher Einrichtungen in den deutschen Diözesen sind keineswegs gleich³³. Es bestehen da erhebliche Unterschiede. In manchen Diözesen obliegt der Finanzkammer die gesamte Vermögensverwaltung bzw. Finanzwirtschaft des Bistums. In anderen Bistümern steht ihr nur die Finanzverwaltung unter Ausschluß der Vermögensverwaltung zu.

²⁹ Die Inhaber ordentlicher Gewalt können diese ganz oder teilweise delegieren, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes vorgesehen ist (c. 199 § 1). Dies ist beim Generalvikar, der über ordentliche stellvertretende Gewalt verfügt (c. 366 § 1), der Fall. Das Recht, bei Behinderung oder Abwesenheit des Generalvikars einen anderen zu bestellen, ist dem Bischof vorbehalten (c. 366 § 3). Die gesamte Rechtsstellung des Generalvikars, der zu dem Bischof in einem höchstpersönlichen Vertrauensverhältnis stehen muß (vgl. c. 369), verbietet eine Totaldelegation seiner Gewalt. Vgl. Eichmann-Mörsdorf I 332.

³⁰ Der Unterschied zwischen beiden Arten läßt sich am deutlichsten aus der Weise der Übertragung erkennen. Wird hoheitliche Gewalt mittelbar, das heißt durch die Mittlerschaft eines Amtes übertragen, liegt regelmäßig *iurisdictio vicaria* vor. Wird die Gewalt unmittelbar, das heißt ohne die Mittlerschaft eines Amtes übertragen, so handelt es sich um *iurisdictio delegata*. Vgl. J. H. Conrad, Die *iurisdictio delegata* im römischen und kanonischen Recht, Jur. Diss. Bonn (Köln 1930) 32.

³¹ A. Scharnagl, Der Finanzbedarf und die Einnahmequellen der Kirche: Klerusblatt 10 (1929) 156; derselbe in StL III⁶ (1929) 316.

³² Schwickerath 31. Vgl. auch J. Lederer in LThK IV² (1960) 137. Freiburg, das damals noch eine andere Verwaltungsordnung hatte, hat sich, wie unten ausgeführt werden wird, inzwischen den übrigen deutschen Ordinariaten angepaßt.

³³ Diese Beobachtung findet sich bereits bei Schwickerath 31, 115.

Ohne Rücksicht auf diese Verschiedenheit ist in jüngster Zeit ein gemeinsamer Zug der Finanzverwaltung mancher deutscher Diözesen erkennbar geworden, der Zug zu einer Verselbständigung gegenüber dem Generalvikar. Die gleiche Entwicklung ist mit gewissen Einschränkungen bei dem erst in sehr junger Zeit entstandenen Seelsorgeamt zu beobachten. Das Herauswachsen des Seelsorgeamtes aus dem Generalvikariat liegt außerhalb des Gegenstandes dieser Untersuchung. Hier geht es allein um die Emanzipation der Finanzkammer von dem Generalvikariat. Sie wird zu einer eigenen Behörde, an deren Spitze ein eigener bevollmächtigter und selbständig entscheidender Leiter steht. Die Temporalienverwaltung verlagert sich von dem Generalvikar auf den Direktor der Finanzkammer. Die Entwicklung ist in den einzelnen Diözesen verschieden weit fortgeschritten. Im allgemeinen wird man sagen können, daß der Drang oder die Notwendigkeit der Verselbständigung der Finanzkammer da stärker ist, wo ihre Zuständigkeit umfangreicher ist. Der genannte Vorgang hat, soweit ich sehe, noch keine besondere Beachtung in gedruckt vorliegenden Veröffentlichungen gefunden. Seiner Beobachtung und Registrierung stehen auch nicht unerhebliche Schwierigkeiten gegenüber. Um die Stellung der Finanzkammer im Organismus der Diözesanbehörden eindeutig und lückenlos bestimmen zu können, bedürfte es eines Einblickes in die Diözesanverwaltung, wie er nur durch die Kenntnis der Geschäftsordnungen gewonnen werden könnte, die mir leider nicht vergönnt ist. Hier kann die angedeutete Entwicklung nur beschrieben werden, soweit sie sich aus den Diözesanschematismen und etwa vorliegenden Diözesanstatuten erkennen läßt. Auch diesem Erkenntnismittel gegenüber ist Vorsicht angebracht. Denn die in den Schematismen vorfindliche Darstellung der Organisation der Diözesanbehörden ist in vielen Fällen logisch nicht einwandfrei. Über-, Unter- und Nebenordnung wird häufig nicht oder nicht genügend scharf zum Ausdruck gebracht. Verwaltungs- und Gerichtsbehörden werden nicht immer deutlich unterschieden.

1. Organisation und Zuständigkeit in den einzelnen deutschen Diözesen.

Um einen Überblick über die Stellung der Finanzverwaltung im Rahmen der gesamten Diözesanverwaltung zu gewinnen, ist es wegen der obwaltenden Verschiedenheit erforderlich, die Verhältnisse in den einzelnen deutschen Diözesen gesondert ins Auge zu fassen. Dabei soll nach Kirchenprovinzen vorgegangen werden.

a) Oberrheinische Kirchenprovinz.

(1) Das Erzbistum Freiburg hat an Stelle des in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts geschaffenen Katholischen Oberstif-

tungsrates³⁴ mit Wirkung vom 1. Januar 1959 eine Erzbischöfliche Finanzkammer errichtet³⁵. Die Finanzkammer ist seitdem eine Gliederung des Erzbischöflichen Ordinariats³⁶, also keine eigene selbständige Behörde³⁷. Sie wird von dem Finanzreferenten des Ordinariats geleitet. Dieser ist offenbar mit Zeichnungsvollmacht im Rahmen der Beschlüsse des Ordinariats und der Weisungen des Erzbischofs ausgestattet³⁸. Eine gewisse Verselbständigung gegenüber dem Generalvikar ist dadurch zumindest angebahnt. Dies läßt sich auch aus dem Freiburger Schematismus erkennen. Dort werden unter den Erzbischöflichen Behörden zunächst das Ordinariat und das Offizialat aufgeführt. Dann erscheint aber noch einmal das Erzbischöfliche Ordinariat, diesmal mit dem Zusatz: „Finanzkammer“ mit einer Anzahl von Abteilungen³⁹. Der Direktor der Finanzkammer ist niemand anderer als der Generalvikar. Die Bestellung des Leiters des Generalvikariats zum Direktor der Finanzkammer zeigt an, daß man um die Notwendigkeit einer gewissen Verselbständigung der Finanzkammer weiß, aber die Verbindung der Temporalienverwaltung mit der allgemeinen Verwaltung durch die Personalunion des jeweiligen Leiters zu erhalten sucht. Dies geht auch daraus hervor, daß alle Schriftstücke, die sich auf Besoldung, Verwaltung der Pfründe, das kirchliche Rechnungswesen und die kirchliche Besteuerung beziehen, an die Erzbischöfliche Finanzkammer zu richten sind⁴⁰. Die Finanzkammer ist für die gesamte Finanzwirtschaft des Erzbistums zuständig⁴¹.

³⁴ Zur Geschichte der Vermögensverwaltung in der Erzdiözese Freiburg vgl. E. Föhr, Die Neuordnung der kirchlichen Vermögensverwaltung in der Erzdiözese Freiburg: Oberrheinisches Pastoralblatt 60 (1959) 29 ff. Für die Verordnungen von 1934 vgl. AfKR 114 (1934) 524—549.

³⁵ Verordnung über die Errichtung einer Erzbischöflichen Finanzkammer: ABl. für die Erzdiözese Freiburg 1958, Stück 34, 334.

³⁶ Ebenda. Vgl. Föhr 33.

³⁷ Der Fortschritt in der Organisation der Vermögensverwaltung wird in Freiburg gerade darin erblickt, daß diese in das Ordinariat eingegliedert wurde. Vgl. Föhr 32 f.

³⁸ Föhr 33 spricht davon, daß die „entscheidende Erledigung“ ausschließlich durch den Ordinariatsreferenten erfolgt. Wenige Zeilen weiter läßt er ihn aber nur die Entscheidung in der Ordinariatssitzung vorschlagen.

³⁹ Personalschematismus der Erzdiözese Freiburg 1961 (Freiburg i. Br. 1961) 8, 10. An Abteilungen werden die Verwaltungsabteilung, das Rechnungsamt, die Pfründeabteilung, die Revisionsabteilung, die Hohenzollernabteilung, die Kirchensteuerabteilung, die Registratur, die Expeditur und die Kanzlei genannt (ebenda 10 f.).

⁴⁰ Verordnung vom 19. September 1958 (ABl. 1958, Stück 34, 334). Vgl. auch § 9 der Verordnung über die Verwaltung des örtlichen katholischen Kirchenvermögens im Erzbistum Freiburg, badischen Anteils (ebenda 335 ff.).

⁴¹ Vgl. A. 39 und 40.

(2) Eine merkwürdige Organisation der Vermögensverwaltung bzw. der Finanzverwaltung besteht in der Diözese Rottenburg. Der nach c. 1520 errichtete Diözesanverwaltungsrat hat neben der Aufsicht über die Vermögensverwaltung der juristischen Personen der Diözese kraft besonderen Auftrages des Bischofs auch das Vermögen des Bistums, des Interkalarfonds und der Diözese — an Stelle der bis 1925 damit beauftragten Wirtschaftsdeputation — zu verwalten⁴². Ebenso obliegt ihm die Durchführung, Verwaltung und Verwertung der Diözesansteuer⁴³. Den Vorsitz im Diözesanverwaltungsrat führt in Vertretung des Bischofs der Generalvikar⁴⁴. Seine Entschlüsse kommen regelmäßig im Wege kollegialer Beratung und Beschlußfassung zustande⁴⁵. Der Diözesanverwaltungsrat ist aber offensichtlich in der Hauptsache Aufsichtsorgan. Die laufenden Geschäfte der Finanzverwaltung, die Rechnungs- und Kassenführung, die Kassen- und Rechnungsprüfung werden in der Bischöflichen Kanzlei besorgt⁴⁶, die für die verschiedenen Zwecke gesonderte Verwaltungen einrichtet⁴⁷. In der Bischöflichen Kanzlei haben wir also die Finanzkammer des Bistums Rottenburg zu erblicken, die jedoch offenbar an die Weisungen des Diözesanverwaltungsrates gebunden ist. Der nur durch seinen Vorsitzenden, den Generalvikar, mit dem Ordinariat verbundene Diözesanverwaltungsrat erscheint gegenüber diesem einigermaßen selbständig⁴⁸.

(3) Im Bistum Mainz ist die Finanzkanzlei eine Abteilung⁴⁹ oder Dienststelle⁵⁰ des Bischöflichen Ordinariats. Ihr Leiter ist ein Direk-

⁴² Verordnung des Bischofs von Rottenburg betr. die Errichtung eines Diözesanverwaltungsrates vom 7. April 1925: AfKRR 105 (1925) 216 f.

⁴³ Ebenda 217.

⁴⁴ Ebenda. Erstes geistliches Mitglied und stellvertretender Vorsitzender ist ein Mitglied des Domkapitels, das vom Bischof nach Anhörung des Domkapitels berufen wird.

⁴⁵ Ebenda 217. Der Bischof kann für Einzelfälle Erledigung im Bürowege zulassen.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Ebenda 218. Es handelt sich um die Bistumspflege, den Interkalarfonds, die Pfarrbesoldungskasse, die Diözesankasse, den Bonifatiusfonds und die Kollekturkasse. Seit dem Jahre 1925 sind hinzugetreten die Verwaltung des Theologenfonds, eine Allgemeine Vermögensverwaltung, die Pfründeverwaltung, die Kirchensteuerverwaltung und das Rechnungsprüfungsamt. Vgl. Personal-Katalog des Bistums Rottenburg 1960 (Rottenburg N. 1960) 9 f.

⁴⁸ Im Schematismus wird der Diözesanverwaltungsrat nach dem Bischöflichen Ordinariat und Offizialat aufgeführt (ebenda 9).

⁴⁹ Art. 33 Abs. 3 der Diözesanstatuten (S. 18).

⁵⁰ Schematismus der Diözese Mainz 1961 (Mainz 1961) 10.

tor, der zugleich an der Spitze des Rechnungsprüfungsamtes⁵¹ steht⁵². Er hat nur die ihm ausdrücklich verliehenen Weisungs- und Zeichnungsbefugnisse und bleibt stets dem Generalvikar und dessen Anordnungen unterstellt⁵³. Dementsprechend sind auch alle Schriftstücke, die Verwaltungsangelegenheiten betreffen, an das Bischöfliche Ordinariat (im Sinne des Generalvikariats⁵⁴) zu richten⁵⁵. Der Finanzkanzlei obliegt die Verwaltung der Einnahmen aus den Kirchensteuern und den Staatsleistungen sowie der daraus zu leistenden Ausgaben, ferner aller im Diözesan-Voranschlag geregelten Materien⁵⁶. Dagegen obliegt die laufende Verwaltung des Vermögens der Kathedrale, des Domkapitels, des Bistums, des Bischöflichen Stuhles und des Priesterseminars der Bischöflichen Dotationskommission, mit der Einschränkung, daß die Entscheidungsbefugnis und Aufsicht der Berechtigten gewahrt bleibt⁵⁷.

Die technische Bearbeitung der Vermögensangelegenheiten der Bischöflichen Dotation, die eine Körperschaft des öffentlichen Rechts ist⁵⁸, wurde jedoch während der letzten Sedisvakanz durch Beschluß des Domkapitels der Finanzabteilung des Bischöflichen Ordinariats übertragen⁵⁹. Mit Wirkung vom 1. Januar 1962 wurde die bisherige Bischöfliche Finanzkanzlei

⁵¹ Vgl. dafür die Verordnung des Bischofs von Mainz betreffend die Errichtung und die Befugnisse eines Rechnungsprüfungsamtes für die Diözese Mainz vom 1. August 1947: AfkKR 123 (1944—1948) 533—536; Diözesanstatuten 139 ff. Vgl. auch Art. 156 Abs. 2 Buchst. c und Abs. 5, Art. 162 Abs. 2 der Diözesanstatuten (S. 91, 95 f.).

⁵² Schematismus 10.

⁵³ Art. 33 Abs. 3 der Diözesanstatuten (S. 18). Wieweit diese Befugnisse reichen, geht aus den Diözesanstatuten nicht hervor. In einem mir von dem H.H. Finanzdirektor Ludwig gütig gewährten Gespräch erfuhr ich, daß er grundsätzlich keine hoheitlichen Befugnisse besitzt. Für einzelne Gebiete (z. B. Genehmigung von Pachtverträgen) erhält er delegierte Gewalt. — Eine Geschäftsordnung der Finanzkanzlei existiert nicht.

⁵⁴ Die Mainzer Diözesanstatuten stellen im 6. Kapitel (S. 18) Bischöfliches Ordinariat und Offizialat nebeneinander, rechnen also das Offizialat nicht zum Ordinariat. Der Begriff Ordinariat deckt sich mit dem des Generalvikariats, wie aus Art. 33 Abs. 1 hervorgeht (S. 18).

⁵⁵ Art. 33 Abs. 4 der Diözesanstatuten (S. 19).

⁵⁶ Art. 161 Abs. 2 der Diözesanstatuten (S. 94).

⁵⁷ Art. 161 Abs. 1 der Diözesanstatuten (S. 94).

⁵⁸ Schematismus 6. Alle Einkünfte, die der Diözese Mainz auf Grund der staatlichen Verpflichtungen zufließen, sowie das gesamte Vermögen der Diözese Mainz, soweit es unter der unmittelbaren Verwaltung des Bischofs und des Domkapitels steht, werden in der sog. Dotation des Bistums Mainz zusammengefaßt (Schwickerath 107). Vgl. dafür auch G. Lenhart in StL III⁵ (1932) 362; Satzung für die Verwaltung der Dotation des Bistums Mainz (Mainz 1936).

⁵⁹ ABL Mainz 1961 S. 107 Nr. 288.

in „Bischöfliches Ordinariat - Finanzabteilung“ umbenannt⁶⁰. Damit wurde die Zugehörigkeit zum Ordinariat deutlich sichtbar gemacht.

b) Niederrheinische Kirchenprovinz.

(1) Der in den meisten deutschen Bistümern grundsätzlich vorhandene Wille, die Einheit der geistlichen und zeitlichen Verwaltung in der Person des Generalvikars zu wahren, findet in den Synodalstatuten der Erzdiözese Köln unterschiedenen Ausdruck. Als zum Aufgabenkreis des Generalvikars gehörig wird auch die Verwaltung des kirchlichen Vermögens bezeichnet⁶¹. Die Sachbearbeiter und Abteilungsleiter des Erzbischöflichen Generalvikariats unterzeichnen im Auftrag des Generalvikars die zu ihrer Zuständigkeit gehörigen Ausgänge, die keinen Akt der Jurisdiktion enthalten oder keine Bindung der Kurie zur Folge haben⁶². Schriftstücke, die eine Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion darstellen, bedürfen der Unterschrift des Erzbischofs oder des Generalvikars oder dessen Stellvertreters und sind bereits im Entwurf, vom Sachbearbeiter signiert, zur Unterzeichnung vorzulegen⁶³.

Jedoch auch im Erzbistum Köln, das sich durch besonders klare rechtliche Verhältnisse auszeichnet, hat es sich als unerlässlich herausgestellt, den Direktoren der verschiedenen Abteilungen Zeichnungsbefugnis zuzugestehen. So unterzeichnet der Direktor der Rechenkammer die genehmigten Voranschläge und geprüften Jahresrechnungen, der Direktor des Besoldungsamtes u. a. die Berechnung und Feststellung der Gehälter der Geistlichen, der Leiter der Schulabteilung die Urkunden über die Erteilung der *missio canonica* an Laien, der Leiter der Rechtsabteilung die Berechnung und Feststellung der Gehälter der kirchlichen Laienangestellten⁶⁴. Es wird von den genannten Abteilungsleitern gesagt, daß sie zwar selbständig entscheiden und unterzeichnen dürfen, daß dies aber im Auftrag des Gene-

⁶⁰ Ebenda. Zugleich wurde angeordnet, den gesamten Geldverkehr über die Bistumskasse zu tätigen (ABl. Mainz 1961 S. 108 Nr. 289).

⁶¹ Decr. 106 § 1 Buchst. f der Kölner Diözesan-Synode 1954 (Köln o. J.) 40. Im einzelnen werden aufgezählt: Vermögensverwaltung des Erzbischöflichen Stuhles, treuhänderische Verwaltung der Stiftungen und Kollekten, Aufsicht über Vermögen und Vermögensverwaltung der Kirchengemeinden sowie kirchlicher und katholischer Vereine, insbesondere ihrer im Erzbistum gelegener Zentralen, und das Kirchensteuerwesen. Decr. 107 § 1 (S. 41) hebt eigens hervor, daß der Generalvikar durch seine Ernennung ohne weiteres die dem Erzbischof zustehende ordentliche Jurisdiktion in *spiritualibus et in temporalibus* erlangt.

⁶² Decr. 114 § 1 (S. 42).

⁶³ Decr. 114 § 2 (S. 42).

⁶⁴ Decr. 114 § 3 (S. 42 f.).

ralvikars geschieht. Sofern es sich bei den genannten Akten um Ausübung von Jurisdiktion handelt, sind die Abteilungsleiter als Delegaten des Generalvikars anzusprechen, die bei der Ausübung ihrer delegierten Gewalt durch das Stellvertretungsverhältnis zum Generalvikar gebunden sind. Selbständiger gegenüber dem Generalvikar erscheint der Direktor der Vermögensverwaltung und Rendantur des Erzbischöflichen Stuhles, welcher auch die Erzbistumskasse unterstellt ist und die das gesamte Vermögen des Erzbischöflichen Stuhles sowie alle bei der Erzbistumskasse eingehenden und durchlaufenden Gelder zu verwalten hat⁶⁵, die also die Rolle der Finanzkammer hat⁶⁶. Er zeichnet verpflichtend, d. h. als Träger hoheitlicher Befugnisse mit verbindlicher Kraft und in eigener Verantwortung innerhalb seiner Zuständigkeit, die sich aus seiner Dienstanzweisung ergibt⁶⁷.

(2) Welche Stellung die Abteilung für Finanzwesen⁶⁸ im Generalvikariat des Bistums Aachen einnimmt, geht aus den Diözesanstatuten klar hervor. Danach steht dem Generalvikar die gesamte (stellvertretende) Leitung der Verwaltung des Bistums zu⁶⁹. Die Generalvikariatsräte und Fachreferenten bearbeiten die Angelegenheiten ihres Ressorts unter der Aufsicht des Generalvikars selbständig. Der einzige Verantwortliche gegenüber dem Bischof und der einzige zur Vertretung nach außen Berechtigte ist der Generalvikar. Die Anordnungen des Generalvikariats müssen seine Unterschrift bzw. die seines Vertreters tragen⁷⁰.

(3) Im Bistum Essen existiert im Generalvikariat ein Referat für die Vermögensverwaltung des Bistums⁷¹. In der Diözese Osnabrück besteht im Generalvikariat ein Diözesan-Verwal-

⁶⁵ Decr. 126 § 1 (S. 46).

⁶⁶ Vgl. die weiteren Aufgaben der Vermögensverwaltung in Decr. 126 §§ 2—4 (S. 46 f.). Daneben besteht eine Abteilung für die Diözesan-Kirchensteuer; vgl. Decr. 127 (S. 47).

⁶⁷ Decr. 114 § 3 (S. 42 f.).

⁶⁸ Personal-Schematismus der Diözese Aachen 1961 (Aachen 1961) 12. Die Abteilung gliedert sich in Diözesanhaushalts- und Rechnungswesen und in die Rendantur. Außerhalb ihrer scheinen die Pfarrbesoldung und das Stiftungswesen bearbeitet zu werden.

⁶⁹ Art. 10 § 2 der Diözesanstatuten des Bistums Aachen (Aachen 1959) 7.

⁷⁰ Art. 12 § 1 (S. 8).

⁷¹ Direktorium und Klerus-Verzeichnis für die Diözese Essen 1961 (Essen 1960) 13. Daneben gibt es ein Referat für die Aufsicht (Rechts-, Finanz-, Bauaufsicht) über die Kirchengemeinden (S. 12). Das Referat für die Vermögensverwaltung des Bistums bearbeitet die Diözesankirchensteuer, die Besoldung der Geistlichen und der Bistumsangestellten, die Hilfswerke des Bistums, das Vermögen des Bistums, die Bistumskasse, die Anstalten und Liegenschaften des Bistums, die Unterhaltung der Gebäude des Bistums sowie die Münsterbauhütte (Klerus-Verzeichnis für die Diözese Essen 1962, Essen 1962, 13).

tungsrat unter dem Vorsitz des Generalvikars⁷². Im Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Trier gibt es eine Reihe von Stellen, die mit der Vermögensverwaltung bzw. Finanzwirtschaft befaßt sind, ohne daß eine sichtbare Zusammenfassung erfolgt ist⁷³. Das Bistum Münster hat in seinem Generalvikariat die Finanzkammer der Kölner Kirchenprovinz⁷⁴.

c) Paderborner Kirchenprovinz.

(1) Wie wenig ergiebig für eine rechtliche Betrachtung der Diözesanorganisation und mit welcher Vorsicht zu benutzen Diözesanschematismen sind, ergibt sich aus den Verhältnissen im Erzbistum Paderborn. Im Diözesanschematismus von Paderborn wird das Dezernat für Vermögensverwaltung und Finanzangelegenheiten neben anderen unter dem Erzbischöflichen Generalvikariat aufgeführt⁷⁵. Es hat den Anschein, als wäre der genannte Dezernent ein Sachbearbeiter, der nach Bearbeitung der Angelegenheiten seines Ressorts diese dem Generalvikar zur Entscheidung vorlegt. Indes wissen wir aus der aufschlußreichen Dissertation von Josef Droste⁷⁶, daß sich die Finanzabteilung bereits jetzt weitgehender Vollmachten erfreut und auf dem Wege zu einer selbständigen, vom Generalvikariat unabhängigen Behörde befindet⁷⁷. In der Erzdiözese Paderborn unterscheidet man neben den Sachreferaten Abteilungen des Generalvikariats wie das Seelsorgeamt und die Diasporahilfe. Diese Abteilungen sind selbständige Dienststellen, die auch ohne Mitwirkung und Billigung des Generalvikars Angelegenheiten des ihnen vom Erzbischof übertragenen Aufgabengebietes bearbeiten und erledigen. Dazu gehört an hervorragender Stelle die Finanzabteilung. In ihr werden alle Angelegenheiten der Erzdiözese, die Finanz- und Vermögensfragen betreffend, bearbeitet

⁷² Personal-Schematismus für das Bistum Osnabrück nach dem Stande vom 1. 5. 1961 (Osnabrück 1961) 6. Der Diözesan-Verwaltungsrat scheint die Finanzwirtschaft der Diözese zu führen.

⁷³ Handbuch des Bistums Trier, 21. Ausgabe (Trier 1960) 22. Es werden genannt: Diözesanverwaltungsrat, Finanzverwaltung, Bistumskasse, Pfarrbesoldungsamt, Rentenkasse der Haushälterinnen, Liegenschaftsverwaltung des Bischöflichen Stuhles, Vermögensverwaltung der Pfarreien, Rechnungskammer, Kirchensteuerstelle, Grundstücksangelegenheiten. Der nach c. 1520 errichtete Diözesanverwaltungsrat hat den Bischof in der Aufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens zu unterstützen und ihm geeignete Anweisungen, Verordnungen und Maßnahmen zur Leitung der Vermögensverwaltung vorzuschlagen: Art. 509 Abs. 2 Synodalstatuten des Bistums Trier (Trier 1959) 275.

⁷⁴ Schematismus des Bistums Münster (Münster/Westf. 1961) 16. Dazu vgl. Kölner Diözesan-Synode 141, 142, 428.

⁷⁵ Klerus-Verzeichnis der Erzdiözese Paderborn 1961 (Paderborn 1961) 9.

⁷⁶ J. Droste, Die Bischöfliche Behörde im Erzbistum Paderborn, Theol. Diss. Masch. (Würzburg 1955).

⁷⁷ Droste 64.

und erledigt, ohne daß sie dem Generalvikar zur Entscheidung und Unterschrift vorgelegt werden müssen. Zwar tragen die Entscheidungen und Verordnungen der Finanzabteilung vor der Unterschrift des Abteilungsleiters die seit 1948 übliche Bezeichnung „Erzbischöfliches Generalvikariat/Finanzabteilung“⁷⁸, und diese kann noch nicht als selbständige Behörde angesehen werden⁷⁹. Aber das Band, das sie mit dem Generalvikariat verbindet, ist bereits recht locker und dürfte in Zukunft noch lockerer werden. Droste sieht die beiden Referenten der Finanzabteilung im Besitz einer vom Bischof delegierten Gewalt, die aber dann offenbar als durch das Vertreterverhältnis gegenüber dem Generalvikar gebunden gedacht wird⁸⁰.

(2) In der Diözese Fulda wird die Abteilung für Vermögensverwaltung und Finanzangelegenheiten im Bischöflichen Generalvikariat vom Generalvikar geleitet⁸¹. Ähnliche Verhältnisse scheinen im Bistum Hildesheim zu bestehen⁸².

d) Münchener Kirchenprovinz.

(1) Als einzigartig ist die Organisation der bayerischen Ordinariate bekannt. In der Erzdiözese München-Freising ist das Erzbischöfliche Ordinariat der gemeinsame Name für das Generalvikariat, an dessen Spitze der Generalvikar steht, den Allgemeinen Geistlichen Rat, in dem ein Direktor den Vorsitz führt, die Finanzkammer, die von einem Finanzdirektor geleitet wird, das Konsistorium und Metropolitangericht, die Kanzlei und andere Organe und Einrichtungen der Diözesanverwaltung⁸³. Aus dem Amtsblatt der Erzdiözese gewinnt man den Eindruck, daß der Allgemeine Geistliche Rat die Aufsicht über die gesamte kirchliche Finanzwirtschaft führt und die Finanzkammer, deren Direktor zugleich Direktor des Allgemeinen Geistlichen Rates ist, nach seinen Weisungen tätig wird. Die Finanzkammer verwaltet

⁷⁸ Droste 89. In dieser sind wiederum zwei Unterabteilungen zu unterscheiden, denen mehrere Hilfseinrichtungen, vor allem Kassen, zur Verfügung stehen.

⁷⁹ Droste 115.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Personal-Schematismus für die Diözese Fulda 1961 (Fulda 1961) 15.

⁸² Verzeichnis der Geistlichkeit der Diözese Hildesheim 1961 (Hildesheim 1961) 8. Es werden unter dem Bischöflichen Generalvikariat aufgezählt: Registratur, Rechnungs-Revisionsabteilung, Bistumskasse, Kirchensteuerkasse, Bauamt, Kanzlei.

⁸³ Schematismus der Geistlichkeit des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1955 (München 1955) XVIII—XIX; Schematismus der Erzdiözese München und Freising für das Jahr 1958 (München 1958) XVIII—XX.

sämtliche Kassen und Fonds des Erzbischöflichen Ordinariates und das gesamte Diözesanvermögen; dazu kommen zahlreiche andere übertragene Aufgaben⁸⁴.

Die Finanzkammer setzt sich zusammen aus dem Erzbischöflichen Finanzdirektor, der stets ein Mitglied des Domkapitels ist und vom Ortsoberhirten aufgestellt wird, einem geistlichen Finanzrat, der gleichfalls vom Ortsoberhirten nach Anhörung des Domkapitels und im Einvernehmen mit dem Finanzdirektor ernannt wird, sowie dem notwendigen Hilfspersonal, das vom Finanzdirektor im Benehmen mit dem Finanzrat und nach Zustimmung des Erzbischöflichen Ordinariates angestellt wird.

Der Direktor übernimmt die Verantwortung für die Finanzkammer dem Ordinarius gegenüber. Die Behörde ist büromäßig organisiert. Der allein verantwortliche Direktor vertritt die Finanzkammer nach außen und zeichnet ausschließlich für diese. Nach innen hat er die oberste Leitung für alle Aufgaben der Finanzkammer, er überwacht das laufende Rechnungs- und Vermögenswesen. Der Finanzrat, der unter der Aufsicht und Weisungsbefugnis des Direktors steht, leitet das Rechnungs-, Kassen- und Bürowesen und sorgt für die ordnungsgemäße Erledigung der laufenden Geschäfte und Korrespondenz⁸⁵. Der Generalvikar ist also in der Erzdiözese München und Freising an der Vermögensverwaltung und Finanzwirtschaft grundsätzlich unbeteiligt.

(2) Auch in der Diözese Augsburg sind alle finanziellen Fragen der Bischöflichen Finanzkammer zur Behandlung und Entscheidung zugewiesen⁸⁶. Ähnlich ist es in den Diözesen Regensburg⁸⁷ und Passau⁸⁸.

⁸⁴ Schwickerath 119 A. 637.

⁸⁵ ABL. für die Erzdiözese München und Freising 1928 S. 3 Nr. 4. H. H. Prälaten Domkapitular F. Stadler bin ich für wertvolle Hinweise dankbar.

⁸⁶ Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Augsburg für das Jahr 1961 (Augsburg 1961) IX und 1 f. Es wird eigens darauf hingewiesen, daß alle Gesuche und Sendungen, die finanzielle Fragen betreffen (Besoldung, Stellenabrechnung, Steuerzuschüsse, Steuerfragen u. a.), an die Bischöfliche Finanzkammer zu richten sind, nicht an das Bischöfliche Generalvikariat. Sendungen an Ordinariat und Finanzkammer sind nicht miteinander zu verbinden.

⁸⁷ Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Regensburg für das Jahr 1961 (Regensburg 1961) IX—XI. Finanzkammer und Kirchensteueramt bilden eine Einheit.

⁸⁸ Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Passau für das Jahr 1961 (Passau 1961) 30—34. Im Unterschied von den anderen Diözesen der Münchener Kirchenprovinz bezeichnet man im Bistum Passau die Gesamtheit der Diözesanbehörden als Bischöfliche Kurie und das Generalvikariat als Ordinariat. Finanzkammer und Kirchensteueramt stehen nebeneinander.

e) Bamberger Kirchenprovinz.

(1) Die Ordinariatsorganisation in der Erzdiözese Bamberg weicht von der Münchener nur unwesentlich ab⁸⁰.

(2) Keine Unterschiede bestehen im Bistum Würzburg⁸⁰. In der Diözese Speyer wird die seit 1927 als „Bischöfliches Finanzamt“ eingerichtete und 1940 umbenannte Bischöfliche Finanzkammer mit ihren umfangreichen Befugnissen in der Finanzwirtschaft und der Vermögensverwaltung des Bistums und seiner juristischen Personen als Verwaltungszweig des Bischöflichen Ordinariats verstanden⁸¹.

f) Breslauer Kirchenprovinz.

Die Behördenorganisation der Erzdiözese Breslau war durchaus einmalig. Ihre Eigenart ist aus der weiten Ausdehnung des zeitweise in mehreren verschiedenen Staaten liegenden Diözesangebietes sowie aus der Persönlichkeit des letzten langjährigen Diözesan(erz)bischofs zu erklären.

Die Vermögensverwaltung der Erzdiözese ist durch eine bemerkenswerte Aufgliederung gekennzeichnet. In der Erzbischöflichen Kurialkanzlei, in der jene Verwaltungsangelegenheiten bearbeitet wurden, die sich der Erzbischof zur persönlichen Entscheidung vorbehielt, bestand ein Referat für kirchliche Vermögens- und Steuerangelegenheiten sowie ein weiteres für die Verwaltung der Diözesananstalten und Vermögensmassen⁸². Offenbar hatte sich der Erzbischof einen starken persönlichen Einfluß auf die Verwaltung des Diözesanvermögens und der Diözesananstalten vorbehalten wollen.

Das Erzbischöfliche Generalvikariat wurde im Jahre 1925 wegen des großen Umfangs der Geschäfte⁸³ in zwei Abteilungen gegliedert, eine Allgemeine Abteilung, die von dem Generalvikar ge-

⁸⁰ Personalschematismus der Geistlichkeit des Erzbistums Bamberg 1961 (Bamberg 1961) 5—7. Unter dem Erzbischöflichen Ordinariat werden der Allgemeine Geistliche Rat und das Erzbischöfliche Generalvikariat zusammengefaßt. Die Erzbischöfliche Finanzkammer wird gesondert aufgeführt.

⁸⁰ Schematismus der Diözese Würzburg für das Jahr 1961 (Würzburg 1961) 2—4. Die Bischöfliche Finanzkammer wird zum Ordinariat gezählt.

⁸¹ Personalverzeichnis der Diözese Speyer 1961 (Speyer a. Rh. 1961) 4—9. Zum Bischöflichen Ordinariat werden alle Behörden mit Ausnahme des Offizialats gerechnet.

⁸² J. Negwer, Die Verwaltungseinrichtungen der Breslauer Erzdiözese in Geschichte und Gegenwart (Breslau 1935) 24.

⁸³ In dem Erlaß des Fürstbischofs von Breslau betreffend die Einrichtung einer Verwaltungsabteilung im Fürstbischöflichen Generalvikariat vom 1. Februar 1925: AfkKR 105 (1925) 219 wird als Begründung für die zu treffende

leitet wurde, und eine sogenannte Verwaltungsabteilung, die einem Verwaltungsdirektor unterstellt war⁹⁴. Der Verwaltungsdirektor war mit selbständiger Entscheidungs- und Zeichnungsbefugnis ausgestattet. Er setzte zu seiner Unterschrift den Zusatz: Erzbischöfliches Generalvikariat, Verwaltungsabteilung. Alle von dem Verwaltungsdirektor getroffenen Anordnungen und Reskripte galten als solche des Erzbischöflichen Ordinariats mit aller daraus folgenden Verbindlichkeit. Aus dieser Maßnahme des Breslauer Bischofs wird einerseits das Bestreben erkennbar, die Einheitlichkeit der Verwaltung zu erhalten. Deshalb sollte die erwähnte Verwaltungsabteilung den Zusatz „Erzbischöfliches Generalvikariat“ führen, der Titel Generalvikar nur einem der beiden Abteilungsleiter zuerkannt und mußten diesem alle Eingänge vorgelegt werden, auch die zur Verwaltungsabteilung gehörenden, worauf er die Verteilung vornahm. In Fällen, in denen die Zuständigkeit unklar oder strittig war, konnte der Generalvikar die Sachen an sich ziehen. Sodann fand in jeder Woche eine gemeinsame Sitzung beider Abteilungen unter dem Vorsitz des Generalvikars statt⁹⁵. Andererseits geht aus der getroffenen Anordnung hervor, daß der eine Generalvikar den riesigen Umfang der Verwaltungsgeschäfte nicht mehr bewältigen konnte. Man hatte darum, grob gesagt, die Temporalienverwaltung einem anderen Beamten übertragen, in dem ich nichts anderes als einen zweiten Generalvikar sehen kann, dem zu seinem Amt nichts weiter fehlte als der Titel. Die Erzdiözese Breslau hat also als erste deutsche Diözese von der in c. 366 § 3 erwähnten Möglichkeit Gebrauch gemacht, wegen des weiten Umfangs der Diözese und der dadurch bedingten Masse der Geschäfte zwei Generalvikare aufzustellen, deren Machtkreis nach sachlichen Gesichtspunkten begrenzt war.

Daß dem Verwaltungsdirektor, welcher der Sache nach ein zweiter Generalvikar war, nicht der Name eines solchen gegeben wurde, hatte, wie schon erwähnt, darin seinen Grund, daß der Bischof die Einheit und Einheitlichkeit der Verwaltung so weit wie möglich gewahrt wissen wollte. Deshalb blieb auch in der Geschäftsverteilung ein Vorrang des Trägers des Namens Generalvikar bestehen. Vielleicht hatte man auch eine Scheu

Maßnahme der Zusammenbruch der wirtschaftlichen Verhältnisse Deutschlands angeführt, der u. a. zur Folge hatte, daß alle dem vermögensrechtlichen Gebiet angehörenden Arbeiten schwieriger und unter dem ununterbrochenen Wechsel der tatsächlichen Voraussetzungen und behördlichen Erlasse von Monat zu Monat verwickelter wurden. Dies hatte vielfach hemmenden Einfluß auf die Erledigung der Verwaltungsaufgaben unter den außerordentlich verschieden gestalteten Verhältnissen der Breslauer Diözese.

⁹⁴ Ebenda 219 f.

⁹⁵ Für diese Angaben schulde ich dem H. H. Apostolischen Protonotar Domkapitular D. Dr. J. Negwer, Görlitz, aufrichtigen Dank.

davor, eine Neuerung in Gestalt einer in Deutschland bis heute unbekannten Bestellung von zwei Generalvikaren für das gesamte Diözesangebiet mit gegenständlicher Abgrenzung der Aufgabenbereiche vorzunehmen⁹⁶.

Wer in der Erzdiözese Breslau als das eigentlich maßgebende Organ der Finanzverwaltung anzusprechen war, ist nicht leicht zu sagen. Von dem Erzbischof bzw. seinen Stellvertretern für Verwaltung (Generalvikar) und Gerichtsbarkeit (Offizial) ergingen Anweisungen an die Erzbistumskasse. Das von dieser zu verwaltende Vermögen bestand aus Stiftungen, staatlichen Zuschüssen, Diözesansteuern und Kollekten⁹⁷. Die Aufgaben der Erzbistumskasse waren aber - ebenso wie die der von ihr verschiedenen Besoldungsabteilung und der Kalkulatur - rein technischer Art⁹⁸. Zeichnungsbefugnisse standen ihrem Leiter nicht zu. Hoheitliche Finanzverwaltung konnte hier schon deswegen nicht geübt werden, weil ihre Beamten ohne Ausnahme Laien waren. Die ordentlichen oder außerordentlichen Kassenrevisionen wurden durch drei Kassenkuratoren (den Verwaltungsdirektor, einen geistlichen Rat und einen Juristen) vorgenommen. Am ehesten noch dürfte die Verwaltungsabteilung des Generalvikariats mit der Finanzkammer anderer deutscher Bistümer zu vergleichen sein⁹⁹.

2. Rechtliche Würdigung.

a) Uneinheitlichkeit.

Die Organisation und Zuständigkeit der Finanz- und Vermögensverwaltung der deutschen Bistümer ist auch heute noch nicht einheitlich. Immerhin lassen sich gewisse gemeinsame Züge feststellen. So geht die Tendenz dahin, die Organe der Finanzwirtschaft und Vermögensverwaltung in einer Behörde zusammenzufassen. Diese steht im allgemeinen noch im Rahmen des Ordinariats; aber ihre Beziehung ist mancherorts schon sehr locker, andernorts ist die Finanzverwaltung der Diözese schon zu einem eigenen und selbständi-

⁹⁶ Die Bestellung mehrerer Generalvikare für verschiedene Bistumsteile war dagegen im deutschen Osten wohl bekannt und gerade in der Erzdiözese Breslau langgeübt. Ich erinnere nur an das Breslauer Generalvikariat in Teschen für den österreichischen bzw. später tschechischen Teil der Diözese.

⁹⁷ Negwer 28.

⁹⁸ Dies gilt auch für die ihr übertragene Verwaltung des Diözesanvermögens im preußischen Anteil der Diözese. Denn die hoheitlichen Anordnungen ergingen vom Erzbischof über die Kurialkanzlei.

⁹⁹ Dem Verwaltungsdirektor oblag die Prüfung bzw. Genehmigung der Rechnungen und Voranschläge der Kirchengemeinden, Stiftungen und Anstalten. Er war zuständig für Pacht- und Mietverträge, für die Zulassung von Stiftungen, für die Besoldung der Geistlichen und sonstigen Kirchendiener, für Stolgebühren, für Umlagen, Kirchensteuern und Kollekten, für die Revision der Bistumskasse. Er hatte den Vorsitz im Kassenkuratorium.

gen Verwaltungskörper innerhalb der Diözesankurie ausgebildet worden¹⁰⁰. Die in der Benennung (Bischöfliches Ordinariat-Finanzkammer) festgehaltene Verbindung mit dem Ordinariat hinkt teilweise hinter der Rechtswirklichkeit nach. Wird durch diese Benennung der Anschein erweckt, als sei die Finanzkammer nur eine Unterabteilung des Ordinariats, so ist sie in Wahrheit in manchen Diözesen bereits unabhängig von dem Generalvikar als dem Vorstand des Ordinariats und leitet allein nach den Weisungen des Diözesanbischofs die Finanzwirtschaft des Bistums.

b) Ausübung hoheitlicher Gewalt.

Die der Finanzkammer obliegenden Aufgaben der Vermögensverwaltung und Finanzwirtschaft bedingen in vielen Fällen den Besitz hoheitlicher Hirtengewalt. Wenn der Direktor der Finanzkammer beispielsweise seine Zustimmung zur Annahme einer Gottesdienststiftung nach c. 1546 § 1 gibt, übt er hoheitliche Hirtengewalt aus. Nichts anderes geschieht bei der Genehmigung der ortskirchlichen Haushaltspläne. Der Direktor der Finanzkammer muß also dort, wo seine Zuständigkeit hoheitliche Aufgaben einschließt, vom Ortsoberhirten mit hoheitlicher Hirtengewalt für die zeitliche Verwaltung ausgestattet werden, und zwar entweder allgemein für alle vorkommenden Fälle oder im besonderen von Fall zu Fall. Die deutschen Diözesen, die dem Finanzdirektor solche Gewalt übertragen, gehen im allgemeinen den Weg, daß sie den Finanzdirektor mit Gewalt für die Gesamtheit der Fälle ausstatten. Der Charakter dieser Gewalt ist indes nicht genügend geklärt. Im folgenden werden nur diejenigen Diözesen ins Auge gefaßt, in denen dem Finanzdirektor hoheitliche Gewalt zusteht.

c) Keine *potestas delegata*, sondern *potestas vicaria ordinaria*.

Die Übertragung hoheitlicher Hirtengewalt in zeitlichen Angelegenheiten auf den Finanzdirektor kann an sich durch Delegation oder durch die Übertragung eines Amtes, mit dem diese Gewalt verbunden ist, erfolgen. Es empfiehlt sich jedoch, den zweiten Weg zu gehen.

(1) Der Finanzdirektor kann mit *potestas delegata* ausgestattet werden. Sie wird nicht mit einem Amt und durch ein Amt, sondern durch einen besonderen Akt ohne Verleihung eines Amtes übertragen. Der besondere Akt der Übertragung kann in einem mündlichen oder schriftlichen Auftrag des Trägers der *iurisdictio ordinaria propria* oder *vicaria* (*delegatio ab homine*) gelegen sein oder auf der Rechtsordnung (*delegatio a iure*) beruhen. Angesichts der Vielfalt der zeitlichen Geschäfte, die dem Finanzdirektor regelmäßig obliegen, ist eine allgemeine Delegation (*dele-*

¹⁰⁰ Vgl. Ritter 154.

gatio generalis seu ad universitatem causarum) einer besonderen Delegation (*delegatio specialis*) vorzuziehen. Zweifellos kann der Ortsobershirte vollen Rechtes (also nicht der Generalvikar) seine gesamte Hirtengewalt in zeitlichen Angelegenheiten durch Delegation weitergeben.

Indes ist die Übertragung delegierter Gewalt für die zeitlichen Angelegenheiten an den Finanzdirektor wenig empfehlenswert. Es handelt sich bei seinem Aufgabenkreis um eine Fülle von Geschäften, die besser im Rahmen eines Amtes wahrgenommen werden können. Mit dem Besitz delegierter Gewalt sind folgende Nachteile verbunden. Nur die *ad universitatem causarum* delegierte Gewalt ist in weitem Sinne, die speziell delegierte Gewalt dagegen in engem Sinne auszulegen¹⁰¹. Immer hat der Inhaber delegierter Gewalt die Beweislast für den Besitz der Gewalt¹⁰². Durch die Delegation wird eine neue Instanz gebildet, wodurch die Ausführung getroffener Entscheidungen unter Umständen verzögert wird¹⁰³. Subdelegation ist bei allgemeiner Delegation nur in Einzelfällen, bei spezieller Delegation nur kraft ausdrücklicher Ermächtigung zulässig¹⁰⁴. Das sind eine Reihe von Nachteilen, welche die Rechtsstellung des mit delegierter Gewalt ausgestatteten Finanzdirektors ungünstig gestalten und ihn in der Erfüllung der ihm zugedachten Aufgaben behindern.

(2) Es empfiehlt sich deshalb, dem Finanzdirektor ein Kirchenamt im strengen Sinne zuzuerkennen, ihm *potestas ordinaria vicaria* zuzuteilen, dieses Amt von dem des Generalvikars klar zu unterscheiden, es von diesem unabhängig zu machen und den Finanzdirektor als *vicarius generalis in temporalibus* neben den *vicarius generalis in spiritualibus* zu stellen.

aa) Die Weitergabe von Vollmachten auf dem Wege der Delegation ist mehr für einzelne und vorübergehende Vollmachten geeignet. Der Geschäftskreis des Direktors der Finanzkammer ist jedenfalls in bestimmten Diözesen so umfangreich und dauernd, daß für ihn ein Amt erforderlich ist. Die Finanzkammer hat auf Grund der Errichtung oder Entstehung einen festliegenden Kreis von Rechten und Pflichten, der durch das diözesane Gesetzes- oder Gewohnheitsrecht umschrieben ist. Sie verwaltet in der Regel die Einnahmen- und Ausgabenwirtschaft der Bischöflichen Kurie und darüber hinaus der gesamten Finanzwirtschaft des Bistums¹⁰⁵. Sie übt die dem Ortsobershirten zustehende Aufsicht über die Vermögensverwaltung der juristischen Personen der Diözese, indem sie die Haushalts-

¹⁰¹ c. 200 § 1.

¹⁰² c. 200 § 2.

¹⁰³ Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I⁴ (Freiburg i. Br. 1934) 433. Was dort von der Gerichtsbarkeit gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch für die Verwaltung.

¹⁰⁴ c. 199 §§ 3, 4.

¹⁰⁵ Vg. Rittter 182 f.

pläne der ortskirchlichen Vermögensverwaltungen überprüft und genehmigt, zu gewissen Rechtsgeschäften der örtlichen Organe ihre Zustimmung gibt, die örtlichen Vermögensverwaltungen ständig überwacht und kontrolliert¹⁰⁶. Alle diese Aufgaben werden von dem Finanzdirektor verantwortlich bearbeitet und entschieden. Dieser bedeutende, sich gleichbleibende und besondere Sachkenntnisse erfordernde Aufgabenkreis verlangt als Zusammenfassung und Träger ein auf Dauer angelegtes und von dem Wechsel der Inhaber unabhängiges Amt¹⁰⁷. Mit der Verleihung des Amtes, nicht durch persönliche Übertragung, wird dann dem Direktor der Finanzkammer die für die Temporalienverwaltung erforderliche Hirtengewalt übertragen.

bb) Die dem Finanzdirektor durch die Übertragung seines Amtes zustehende hoheitliche Hirtengewalt für die zeitliche Verwaltung der Diözese ist keine eigenberechtigte, sondern eine stellvertretende. Sein Amt ist ein Hilfsamt, das den Inhaber der eigenberechtigten Gewalt, den Bischof, entlasten soll. In ähnlicher Weise, wie der Generalvikar dem Bischof als Stellvertreter für den Bereich der allgemeinen Verwaltung - und zwar weithin nur noch der allgemeinen geistlichen Verwaltung - zur Seite steht, so soll es der Finanzdirektor für den Bereich der zeitlichen Verwaltung tun. Er führt die Finanz- und Vermögensverwaltung nicht in eigenem Namen, sondern in dem Namen des Bischofs. Die Verselbständigung der Finanzkammer gegenüber dem Generalvikariat, die sich wenigstens mancherorts als notwendig herausgestellt hat, beabsichtigt nicht eine Änderung des Verhältnisses des Finanzdirektors gegenüber dem Bischof, sondern allein gegenüber dem Generalvikar. Die Finanzkammer wird gegenüber dem Generalvikariat verselbständigt; sie scheidet aus dem Machtbereich des Generalvikars und folgerichtig aus seiner Behörde, dem Generalvikariat, aus. Der Finanzdirektor soll nicht mehr von dem Generalvikar abhängen, weil dieser die Last der Verantwortung und der Aufgaben bezüglich der zeitlichen Verwaltung nicht mehr tragen kann. Die Temporalienverwaltung soll aber wie bisher im Namen des Bischofs geführt werden, ihr Leiter soll zu dem Bischof in keinem anderen Verhältnis stehen als bisher. Bisher war der Generalvikar als Leiter der Temporalienverwaltung der Stellvertreter des Bischofs. Also muß auch der Finanzdirektor in rechtlicher Identität mit dem

¹⁰⁶ Vgl. Ritter 178 ff.

¹⁰⁷ Wenn in einem am 19. April 1928 gehaltenen Vortrag erklärt wurde, die Finanzkammer sei die Zentralisation aller Kassen des Ordinariates „aus eigenem Rechte“ (J. Geoffroy, Finanzwissenschaftlicher Kurs zu Würzburg vom 17. bis 19. April 1928: Klerusblatt 9, 1928, 252), so ist diese Wendung dahin zu verstehen, daß die Finanz- und Kassenverwaltung des Bistums der Finanzkammer auf Grund ihres ordentlichen Zuständigkeitsbereiches obliegt, wie er ihr durch Gesetz des Bischofs zugewiesen wurde.

Bischof verharren. Der Finanzdirektor soll in der gleichen Weise und mit der gleichen Nähe zum Bischof die zeitliche Verwaltung des Bistums führen wie bisher der Generalvikar, d. h. als Stellvertreter des Bischofs in dessen Eigenschaft als oberster Leiter der Temporalienverwaltung der Diözese¹⁰⁸.

cc) Zwar arbeitet der Finanzdirektor vielerorts noch in der Behörde des Generalvikars, jedoch nicht mehr überall als bloßer Referent, sondern regelmäßig mit selbständiger Zeichnungsbefugnis, ja teilweise mit hoheitlicher Hirtengewalt für die Temporalienverwaltung des Bistums ausgestattet. In gewisser Hinsicht ist er dem Generalvikar meist noch unterstellt. Wo die Verhältnisse es erfordern, ist es empfehlenswert, die Unterstellung zu beseitigen, die Finanzkammer auch der Benennung nach zu verselbständigen und dem bisherigen (einzigen) Generalvikar, der nunmehr als *vicarius generalis in spiritualibus* zu bezeichnen wäre, in dem Direktor der Finanzkammer einen zweiten Generalvikar mit dem Namen eines *vicarius generalis in temporalibus* an die Seite zu stellen. Zu dieser Maßnahme bedarf es keiner Rechtsänderung; sie ist durch c. 366 § 3 gedeckt¹⁰⁹. Die Erzdiözese Breslau hat hier sachlich bereits ein Beispiel gegeben¹¹⁰. Die Geschichte erhebt gegen eine solche Lösung keinen Einwand¹¹¹.

¹⁰⁸ Müller 85 bemerkt, daß die gewöhnlichen Diözesanbehörden nicht auf Delegation, sondern auf Mandat des Bischofs beruhen und ihre etwaige Jurisdiktion der des Generalvikars analog ist.

¹⁰⁹ Wo die Größe der Diözese und die Fülle der Aufgaben es erforderlich machen, dürfen mehrere Generalvikare bestellt werden. Dabei kann die Abgrenzung der Zuständigkeit zwischen ihnen territorial oder sachlich sein. Die territoriale Abgrenzung war im deutschen Osten wohlbekannt. Die Bestimmung, daß der Generalvikar den Bischof im Gesamtgebiet der Diözese vertritt und daß ihm die ganze *iurisdictio in spiritualibus ac temporalibus* des Bischofs zukommt (c. 368 § 1), gilt naturgemäß nur für den Normalfall, daß nur ein Generalvikar bestellt wird. Eine Aufteilung der hoheitlichen Gewalt in Befugnisse der geistlichen und zeitlichen Verwaltung und deren Übertragung an verschiedene Personen in Stellvertretung des eigenberechtigten Gewalthabers ist weder gegen den Buchstaben noch gegen den Geist des CIC.

¹¹⁰ Vgl. Schwickerath 31. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte M. Frauenberger, Die Finanzwirtschaft der Erzdiözese Wien (Wien 1962).

¹¹¹ Der Geschichte ist die Teilung der geistlichen und zeitlichen Verwaltung vertraut. Vgl. P. Hergenröther-J. Holweck, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (Freiburg i. Br. 1905) 320 mit A. 5; F. H. Vering, Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts (Freiburg i. Br. 1876) 563 mit A. 1; F. Heiner, Katholisches Kirchenrecht I (Paderborn 1901) 283.

Luthers Römerbriefvorlesung

Grundanliegen

II. Teil*

Von Professor Joseph L o r t z , Mainz

Andererseits wird auch der Mensch durch die Anfechtung nicht einfach umgeschmolzen: *Tribulatio non facit impatientem, sed ostendit eum fuisse et esse impatientem* (301, 12 f.). Wenn Luther auch so von der Versuchung sprechen kann, dann zeigt das klar: was vorher im Menschen ist, wird durch das Hinzutretende nur offenbar gemacht, alles Geschehen mit dem Menschen setzt einen ontisch gesehenen Wesenskern voraus.

Luther spricht zwar von *similitudo Christi in nobis* und von *apparere* (324, 5), aber das ist ontisch gemeint als ein Sein, nicht nur als ein äußerlich Scheinen, denn Christus „gab uns seine Form“ (vgl. 317, 20 ff.; 376, 19 ff.) und dies so sehr, daß der Gerechtfertigte sogar *eadem iustitia iustus* ist wie Christus (204, 18).

Umgekehrt wirft Luther gerade den Scholastikern vor, daß sie die Wirklichkeit der Sünde und ihren Nachlaß unzulässig zu einem *minutissimum quendam motum animi ad bonum* reduziert hätten (275, 19 f.).

Die von Luther bevorzugten Ausdrücke *imputari*, *imputatio* oder deren Negativa bedeuten nichts anderes als das zusammen mit ihnen gebrauchte, ebenfalls das Handeln Gottes im Rechtfertigungsprozeß bezeichnende *constituere* (vgl. 228, 19 ff.).

Man sollte auch nicht übersehen, daß für Luther das Wort Gottes, wie sein Wille selbstverständlich, immer schöpferisch sind (was er will, was er erklärt, i s t).

Es gibt Abschnitte in der RV, in denen das Ontische der Rechtfertigung besonders eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Dahin darf man wohl die Anfangsausführungen zu dem umstrittenen 7. Kapitel des Römerbriefes rechnen. Der Zentralgedanke lautet: der Mensch stirbt der Sünde, die Rechtfertigung⁴⁰ hebt den Menschen auf bzw. nimmt ihn weg und wandelt ihn um; wenn das geschehen ist, wenn nicht mehr der Mensch

* Durch ein technisches Versehen wurde bei der Teilung dieses Aufsatzes der Sinnzusammenhang unterbrochen. Wir bitten, diesen auf S. 153 von Heft 3 nachzulesen (Anm. der Schriftleitung).

⁴⁰ 334, 25 nennt als Wirkursache: *gratia et spiritualis iustitia*; von ihnen heißt es: *ipsum hominem tollit et mutat et a peccatis avertit, licet peccatum relinquat ut, dum iustificat spiritum, relinquit concupiscentiam in carne*. Zusammen mit der engen Bindung der Konkupiszenz an den Leib des Menschen kann die vorgetragene Auffassung leicht eine stark eschatologische Färbung bekommen. Vgl. 335, 2 ff.: *Ergo donec homo ipse vivit et non tollitur ac mutatur* (vgl. das Wort aus 1 Kor 15,51) *per renovationem gratiae, nullis operibus potest facere, ut sub peccato et lege non sit*.

lebt, dann ist die wie ein Rest zurückgebliebene Sünde gleichfalls aufs schönste hinweggenommen und tot⁴¹. Solange freilich der Mensch nicht „tot“ ist, ist es eitles Beginnen, die Sünde zu töten. Das heißt, die Sünde wird im geistlichen Sinne zerstört dadurch, daß der Wille zu sündigen getötet wird.

Luther wendet sich also gegen eine Ausgangsposition, die die Sünde zu wenig intim mit dem Menschen verwachsen sein läßt; sie haftet ihm keineswegs nur äußerlich (werkhaft) an, sie ist gleichsam er selbst geworden, ihm innerlich verhaftet. Ist der Mensch ein anderer geworden, fleht er demütig um die Gnade der Umwandlung, dann werden auch seine Werke andere sein (vgl. das Bild vom guten Baum, der gute Früchte bringt, das Luther so oft gegen die Aristotelische Theorie der guten Werke vorbringt, die den Menschen gut machen). Zuerst muß also der Mensch sterben; denn sonst bleibt ja wie im Nichtverstorbenen die Sünde, und zwar zum Herrschen⁴².

d) Allerdings muß gesehen werden, daß „ontisch“ keineswegs dasselbe ist wie „dinglich“ oder physisch. Luther lehnt diese Deutung in Anwendung auf die Rechtfertigung ausdrücklich ab: es handelt sich um eine *itio spiritualis, non physica sive naturalis* (230, 2). Alles Heildienliche spielt im Raum des *spiritus* und des *spiritualis* im Unterschied und Gegensatz zu *caro, littera, experientia, res*.

Sodann ist, wie wir schon sahen, die Sünde für Luther etwas anderes und mehr als ein oder viele einzelne sündhafte Akte. Die Sünde ist vor allem eine unheilige Kraft im Menschen, ihm durch die Erbsünde überkommen, weil der sündige schuldhafte Adam nur Sünder zeugen konnte (315, 10 ff.). Wenn also der Mensch gerechtfertigt werden soll, genügt es nicht, einen oder mehrere sündhafte Akte zu unterlassen; es muß, wie wir eben hörten, der Mensch verwandelt werden. Der Wille zu sündigen, die *concupiscentia*, muß „schwach“ werden, und positiv immer mehr durch die wachsende Gesundheit überwunden werden.

Die eigentliche Belastung der vorgetragenen Auffassung liegt — vgl. S. 149 — darin, daß die Rechtfertigung nach Luthers Auffassung die Sünde nicht einfach beseitigt. Denn die *remissio* der Sünde, sagt Luther, ist etwas

⁴¹ Luther sagt, im Gegensatz zum menschlichen Verständnis, das das *expurgari* auf das Wegnehmen der Sünde vom Menschen beziehe, sei dies eine wahrhaft zutreffende und göttliche Auffassung (334, 15 f. zu Röm 7, 1). Luther beruft sich für seine Auslegung auf Ps 80, 7: daß nicht die Last vom Rücken genommen, sondern der Rücken von den Lasten weggerückt werde. — Er verweist auch darauf, daß Gott Israel aus Ägypten fortführte. Was Luther in der „menschlichen“ Auffassung mißfällt, ist das *conservare ipsum hominem* a. a. O. — Im selben Kontext heißt es allerdings auch, daß durch die Wandlung des Menschen die Sünde fortgenommen und getötet werde (335, 8).

⁴² Vgl. 334, 9 ff.

anderes als die *ablatio*. Doch die Sünde schließt die Wirklichkeit der *iustificatio* nicht aus, sie ist *sanatio* und bedeutet fortschreitende Erstarkung (vgl. S. 149). Und daß es in Luthers Äußerungen um eine echt umwandelnde Rechtfertigung geht, werden wir aus seiner Forderung der *charitas* vollends verstehen.

So umschließt die in der Entäußerung erfolgende Verbergung den Gegensatz von Heiligkeit und Sünde (vgl. 317, 25—27: *factus est in similitudinem hominum*), aber auch den Gegensatz von Liebe und Haß.

4. a) Nun möchte ich auf keinen Fall die Aussagen Luthers harmonisierend abglätten. Erinnern wir uns hier an Luthers paradoxe Terminologie, die gerade die Rechtfertigung an eine Teilnahme am Zentrum der Paradoxalität bindet, nämlich im Kreuz Christi und seinem Tod; am Erlösungswerk Christi nehmen wir dauernd teil und Christus ist mit uns realiter eins.

Durch die von Paulus gelehrte Entäußerung des Herrn (vgl. S. 137) ist bereits die Fleischwerdung auf das Kreuz bezogen. Entsprechend wird bei Luther das Evangelium *de filio suo* nicht eine Botschaft vom göttlichen Logos, sondern vom Fleischgewordenen, der *per humilitatem et exinanitionem* (167, 16) sich der *forma Dei* entäußerte *usque in carnis inanitatem* (ebd. 20)⁴³.

b) Die Entäußerung Gottes ins Fleisch führt zu einem Tatbestand, den Luther schon seit seiner ersten Vorlesung über die Psalmen in einer tiefsinnigen, nicht selten auch mühsamen und übersteigernden Weise unermüdlich als *absconditas* (Verborgenheit, Verbergen) angesprochen hat. Dabei ergab sich aber ein zweites Charakteristikum der theologischen Aussage, das ebenso wichtig für Luthers Theologie wurde: die *absconditas* Gottes (in das Geschöpfliche hinein) geschieht nämlich so, daß das Gegenteil des Verhüllten zu Tage tritt, bzw. dazusein scheint. Wir stehen vor Luthers Lehre des *absconditum sub contraria specie* (vgl. S. 153 u. 220): die Gottheit des Logos verbirgt sich derart im Fleische⁴⁴, *ut potentiam, sapientiam, bonitatem*⁴⁵ *maxime absconderet, et potius infirmitatem, stultitiam et asperitatem exhibuit* (171, 16—18).

Aber hier ist zu warnen vor jeder vereinseitigenden Auffassung, die unter dem Stichwort *absconditas sub contraria specie* eine Wandlung des göttlichen Seins in sein Gegenteil annähme.

⁴³ Der Ton wird dabei auf die paradoxe Spannung zwischen „Gottes“ und „Davids“ Sohn gelegt: ... *qui ante omnia fuit et omnia fecit, ipse nunc cepit et factus est*. (ebd. Z. 12—13).

⁴⁴ ... *exinanita est divinitas et in carnem abscondita* (168, 2).

⁴⁵ Zu dieser in der Häufung der Beispiele ungeschützt beigelegten verborgenen *bonitas* vgl. oben S. 137 f.

Sicher meint Luther mehr als die Unzugänglichkeit Gottes, wie sie von Mystik und negativer Theologie gesehen wurde. Er meint in der Tat eine doppelte Verbergung, ein Verhüllen ins Gegenteil. Dennoch bedeutet die Verbergung nicht die Wandlung des Wesens; das Wesen selbst ändert sich nicht. Auch will die *contrarietas* nicht einfach den Gegensatz zwischen Gott und Mensch aussprechen.

5. In seiner ersten Psalmen-Vorlesung hatte Luther die beiden klassischen Paulusstellen, in denen die Verbindung des Gekreuzigten mit der Tilgung unserer Sünden ausgesprochen wird, häufig herangezogen⁴⁶.

a) In der RV zitiert er diese Stellen nur einmal. Aber in der nachdrücklichen Herausstellung des trotz und mit der *iustitia* bleibenden *peccatum* tritt in der RV doch tatsächlich die Beziehung zwischen Sünde und Kreuz bzw. dem Gekreuzigten (der in einem bestimmten Sinn ‚Sünde‘ genannt wird) stark hervor. Etwa führt Luther zu 8, 3 (360, 8 ff.) aus: *Quia peccatum, quo damnatum est peccatum in carne, est ipsa poena peccati, quam Christus in carne sua suscepit, quae sine peccato fuit, tamen propter poenas peccati similitudinem carnis peccati gessit*: die Sünde im Fleisch wurde durch die Sünde (am Kreuz) verdammt; denn diese Sünde, d. h. Sündenstrafe, hat Christus auf sich genommen in seinem Fleisch, das sündlos war und doch wegen der Strafe für die Sünde die Gestalt des sündlichen Fleisches trug. — Oder zu Rom 2, 15 sagt Luther: *Christus ... autem satisfecit ...; suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit*⁴⁷ (204, 17 ff.).

Ein für Luther Typisches solcher Stellen wurde bereits angedeutet: er sucht sie nicht harmonisierend zu entspannen (etwa durch die Betonung des doch ausgesprochenen Unterschiedes von *peccatum* und *poena peccati*), sondern er läßt die Spannung möglichst hart heraustreten. In unserem Falle wird die Sünde sozusagen möglichst nahe an den persönlich sündenlosen Christus (diese wesentliche Einschränkung wird nie überschritten) herangerückt.

b) Was damit angedeutet sein soll, versteht man vielleicht am besten, wenn man diese Zuspitzungen von ihrem letzten Gipfel her betrachtet,

⁴⁶ 2 Kor 5, 21: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso*; — Gal 3, 13: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*.

⁴⁷ Luther hat diesen Austausch von Sünde und Gerechtigkeit sonst als „fröhlichen Wechsel“ beschrieben (vgl. 204, 14–23). Für die Genealogie dieses Gedankens vom *commercium* vgl. LThK III², 20 f. Bei Luther auch in der Form: *tota res posita est in alternatione* (173, 30), wobei es sich handelt um das Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Weisheit bzw. Torheit.

wo Luther, wie wir sahen, die Paradoxalität des sterbenden Gottes, des für uns zur Sünde gewordenen sündenlosen Christus, steigert bis zum Angebot der realen ewigen Verdammung des Sohnes an den Vater⁴⁸.

Es scheint mir schwer, diese Vorstellung theologisch zu rechtfertigen. Aber es scheint mir unmöglich, die hier gelehrte Vernichtung der Sünde und entsprechend unsere Rechtfertigung durch Jesus Christus anders denn als objektiven Vorgang zu fassen. Der Sünder wird ganz in das reale Kreuzesgeschehen hineingenommen.

6. a) Diese paradoxal als gleichzeitig bestehend ausgesagten Widersprüchlichkeiten sind ein Ausdruck für Luthers *simul*, das er in dem vorliegenden Einzelfall aus der *communio idiomatum in Christo* gewonnen hat. Entsprechend drückt das *simul* auch für den Mensch-Sünder sowohl das Zusammensein (die *communio*) aus als auch die Trennung, wie es ja auch beim Herrn der Fall war, in dem keiner der beiden Naturen das Eigentliche der anderen zukommt⁴⁹. Auch diese theologische Bewertung der Person des Herrn und seines Sterbens als ‚unsere Sünde‘ entspricht wieder ganz Luthers Kategorie von der *absconditas sub contraria specie*.

Nach dieser Kategorie bietet Gott seine Offenbarung und die Erlösung dem Menschen so an, daß Gott sich dabei in sein Gegenteil verhüllt, daß er also ‚verborgen‘ handelt (sei es zur Erprobung, sei es zur strafenden Verstockung; s. auch S. 218). Umgekehrt erscheint dem durch die Sünde verblendeten Menschen (der ja als Sünder Gott widerspricht) Gott und das Wirken seiner Weisheit, Güte und Macht als deren Gegenteil. Er versteht sie nicht (zu 8, 26; 376, 32 ff.) und verwirft sie, weil er ein Sünder ist.

b) Dieses Handeln *sub contraria specie*, d. h. diese Verhüllung unter das Gegenteil, hat Gott vor allem dargestellt in seinem ureigenen Werk (*opus proprium Dei* 377, 4), das Vorbild (*exemplar*) aller seiner Werke ist (vgl. S. 223), nämlich in Christus. Was hier gemeint ist, reicht in höchster Steigerung über die Tatsache des Nur-Verborgenseins des Göttlichen im Fleisch hinaus; ‚denn gerade, als Gott ihn verherrlichen und in sein Königtum einsetzen wollte, ... ließ er ihn ganz im Gegenteil zuerst sterben, zu Schanden werden und in die Hölle fahren⁵⁰. D. h. also, wir stehen weder vor einer einfachen Verhüllung, noch vor einfachem Widerspruch, sondern vor einer Verbindung, allerdings einer paradoxalen

⁴⁸ Vgl. S. 144 zu Röm 9, 3 (392, 7. 11): *Christus plus quam omnes sancti . . . realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo . . . Et humana natura eius . . . non aliter se habuit quam homo eternaliter damnandus ad infernum*.

⁴⁹ Vielmehr *contrarissime dissentiat* (zu 7, 18; 343, 20—23). — *Eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quiescit*. ebd.

⁵⁰ *Quem tunc, quando voluit glorificare et in regnum statuere . . . maxime contrarie fecit mori, confundi et ad infernos descendere . . .* (zu Röm, 8, 26; 377, 5 ff.).

Verbindung konträrer Elemente: Verhüllung der Stärke unter die Schwäche, der Weisheit unter die Torheit, des Lebens unter den Tod, der Gerechtigkeit unter das Schicksal des ‚Sünders‘. Und eben dies sei, sagt Luther, überhaupt die Eigenart der offenbarenden Predigt Gottes an die Menschen. Gott verbirgt seinen Sohn in die Gestalt des leidenden Gottesknechts, seine Güte, Barmherzigkeit und Liebe in die Furchtbarkeit des Gerichtes.

So tut Gott an Christus (der uns doch als sein *opus proprium* vorgestellt wurde) ein ihm an sich ‚fremdes Werk‘, auf daß durch dieses ‚fremde Werk‘ hindurch sein eigentliches Werk geschehe, ein Gedanke, den Luther in Anschluß an Is 28, 21 vor allem in den Dictata immer wieder formuliert: *Alienum est opus eius ab eo, ut operetur opus suum*⁵¹. In der RV zitiert Luther die Stelle, um dann von sich aus die allgemeine Sentenz zu fällen: „Gottes Werk muß verborgen und unverstanden bleiben, gerade dann, wenn es geschieht“⁵².

Wenn man nach der Quelle dieser Vorstellungsart fragt, so ist — unbeschadet gewisser Anregungen etwa aus Pseudo-Dionysius — mit Bestimmtheit die Schrift zu nennen und in ihr vor allem Paulus. Mit anderen Worten, die typische Paradoxalität von Luthers Denken hat ihr Vorbild im Kreuz Jesu Christi und in der Rede vom Kreuz.

Wo allerdings das Paradoxon der *absconditas sub contrario* zur Mitte eines Denkens würde, da ergäbe sich leicht die keineswegs ungefährliche Tendenz der Schematisierung und Formalisierung. Der Kreuzesglaube droht zur puren existentiellen Entscheidung des Glaubenden für den Gekreuzigten zu werden. (Dazu auch S. 151.) Eine solche Interpretation Luthers ist aber als klare Mißdeutung abzulehnen, obgleich damit keineswegs gewisse Formalisierungstendenzen bei ihm geleugnet werden sollen. Tatsächlich bleibt Luthers Lehre von der *absconditas* oder dem *deus absconditus*, der sich im Gekreuzigten offenbart, wie wir sahen, in den entscheidenden Punkten an die objektive Wahrheit dieser Offenbarung gebunden.

c) Mit diesem Gegensatz-Denken stehen wir im Zentrum des lutherischen Kreuzverständnisses, das zunächst ganz (entsprechend dem angekündigten Ziel des Römerbriefes) auf die Erkenntnis der Sünde

⁵¹ Der Sache nach auch im Römerbrief-Kommentar enthalten, fällt gegenüber den Dictata ein starkes Zurücktreten des Begriffspaars *opus proprium* — *opus alienum* auf, was für die Abhängigkeit Luthers von der jeweiligen Vorlage und der unter ihrer Inspiration gebildeten „Zentral-Begriffe“ bedeutsam ist. Anklänge in der RV zu Rm 8, 26, 376/77.

⁵² Zu 8, 26 (Übersetzung Ellwein): *Necesce est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit* (376, 31 f.).

gerichtet ist. Gott offenbart seine Liebe und Gnade, aber unter der Hülle des Gerichtes gegen die Sünder, nämlich unter der Hülle des Kreuzes: durch das Kreuzesgeschehen offenbart Gott die eigentliche Sündhaftigkeit der Menschen unter der Herrschaft des Gesetzes. Aber durch das Kreuz statuiert er zugleich die Heiligkeit des Gesetzes, das sowohl verlangt, daß Gott geliebt werde ‚aus all Deinen Kräften‘ und das radikal die Forderung *ne concupisces* aufstellt. So ahndet Gott im Kreuzesgericht, am eigenen Sohn, die Sünde. Aber es ist Gottes Liebe, die dieses Gericht vollzieht und uns dadurch seine Gerechtigkeit schenkt.

Eine tiefgreifende Umwandlung wird also am Kreuz offenbar: das *judicium crucis* wird zur *iustitia*. Die uns auf den Tod verklagende *lex* wird zum Evangelium von der *impletio legis* durch Christus: *Kenosis*, *annihilatio*, *destructio*, *descensio et resignatio ad infernum*, *ignominia*, *desperatio*, *derelectio*, *infirmetas*, *stultitia* werden im Zeichen der *mors mortis* (323, 1) zur Hülle ihres Gegenteils; selbst das *peccatum* wird zum seliggepriesenen, ständig zu erhöhenden *mysterium*: denn es wurde in dem ‚zur Sünde gemachten‘ Herrn zum *peccatum peccati* (323, 10), d. h. zur Verdammung der Sünde.

Hier ist nun wieder zu beachten, daß Luther zwar das Kreuz und seine verhüllende *contrarietas* bis zum Äußersten steigert, daß aber die offenbar werdende Herrlichkeit und Herrschaft Christi nicht fehlt. Die Texte zeigen durchgängig die Verbindung von *mors* und *resurrectio*. Das ganze Evangelium ist: *sermo de Christo filio Dei primum humiliato et postea glorificato per spiritum sanctum* (zu Röm 1, 3, 4; 169, 2—3).

D. Die Rechtfertigung

1. a) Wenn Luther vom historischen Kreuzesgeschehen spricht, zielt das Gesagte immer und wesentlich auf den Menschen, auf das „pro me“; also muß diese Beziehung auch immer mitgesehen werden, wenn das Kreuz Christi in sich selbst betrachtet wird.

Diese Übertragung des historischen Kreuzesgeschehens von Christus auf den Christen ist legitim möglich wegen der für Luther bestehenden realen Einheit zwischen Christus und dem durch sein Wort an ihn Glaubenden. Christus schenkt uns also nicht nur durch das Wort den Glauben, Luther kann auch sagen, Christus sei unser Glaube⁵³; seine Gerechtigkeit wird die meine. Christi Kreuzestod und unser Tod stellen für Luther eine

⁵³ Zur Sache vergl. die verschiedenen Stellen oben S. 150, S. 219 (204, 17 ff.) und WA 1, 364, 23 (vgl. 2, 535, 26): durch den Glauben ist Christus in uns, ja eins mit uns. - Ich meine auch den im Text gewählten Wortlaut in der RV gelesen zu haben, kann ihn aber trotz allem Suchen z. Z. nicht belegen.

Einheit dar. Christus wird zwar immer wieder als unser *exemplum*⁵⁴ hingestellt, aber darüber hinaus besitzen Christi Tod und Auferstehung, wie schon gesagt, wirkursächliche Bedeutung für unser Heil⁵⁵, wenn wir daran glauben; und dies nicht nur als historische Erlösungstat, die uns sozusagen die Übernahme des fertigen, bereitgestellten neuen Lebens ermöglichte. Vielmehr: wir müssen auch jetzt noch den rettenden Tod des Herrn mit ihm sterben, wenn wir das Leben gewinnen sollen. Obwohl sein Tod bereits an uns in der Taufe wirksam geworden ist, muß er sich in unserem eigenen Sterben entfalten und so weiter wirksam werden⁵⁶. Christus hat unsere Erlösung vollendet, aber nur für den, der, soviel an ihm liegt, das ganze Christusleiden bis zur Annahme der Verdammung mitgemacht hat⁵⁷, wird er der Salvator sein; wer das nicht tut, wird nicht erlöst (und definitiv werden kann diese Aneignung der Erlösung erst in unserem Tod).

b) Hierin wird, wie an vielen andern, ja eigentlich an allen zur Sache gehörenden Äußerungen Luthers, folgende formale Eigenart der lutherischen Soteriologie, wie sie sich am Menschen vollzieht, deutlich: das Punktuelle, man könnte auch sagen alles Punktuell-Dingliche, wird abgelehnt oder tritt wenigstens stark zurück (s. S. 217): das gilt ebenso für das, was eigentlich Sünde ist⁵⁸, wie in dem, was Rechtfertigung ist. Die Rechtfertigung wird nicht mit einem Mal, fix und fertig, gegeben; sie ist ein organisches Wachsen das ganze Leben hindurch, immer wieder ansetzend, weil immer auf den Tod bedroht durch die sündhafte *concupiscentia*, die so eng mit diesem Leibe verbunden ist, daß ihre volle Beseitigung dasselbe wäre wie die Zerstörung⁵⁹ des leiblichen Daseins: Rechtfertigung ist Geistliches *Leben*, ist ein rechtfertigender Prozeß der Gesundung (vgl. S. 217), der sich vollzieht durch jenes dauernde Mitleiden und also durch das Sterben hindurch.

⁵⁴ *Sic enim egit in opere suo proprio, quod est primum et exemplar omnium operum suorum* (377, 4 ff.) *Sicut Christus suo exemplo nos docet . . .* (366, 11 f., vgl. 389, 6; 392, 13; 519, 10; 520, 11 etc.).

⁵⁵ Gl. zu 5, 10 (51, 20—23): *Resurrectio et vita Christi est non tantum sacramentum. Sed et causa, i. e. efficax sacramentum nostre spiritualis resurrectionis et vite, quia facit resurgere et vivere credentes in eam.*

⁵⁶ *Baptizati enim sunt in mortem i. e. ad mortem, hoc est, inceperunt agere, ut mortem istam assequantur* (324, 17 ff.).

⁵⁷ *Qui noluerit pati quantum in ipso est, spoliatur eum suis propriis titulis et nominibus. Sic enim nullus erit ei homini Jesus i. e. Salvator, quia non vult esse damnatus . . .* (Subjekt ist der im ersten Satz 303, 10 genannte *Dominus*).

⁵⁸ Weniger wichtig scheint Luther, wie immer beachtet werden muß, die einzelne Tatsünde, als die sündhafte Neigung in „meinen Gliedern“ (Röm 6, 13) vgl. S. 245.

⁵⁹ *annihilatio* (siehe auch ‚nudus‘) ist, wie bereits die bisher zitierten Stellen anzeigen, ein Lieblingswort Luthers (vgl. 305, 23 ff.). Herausgearbeitet wird der Begriff im Zusammenhang mit der *tribulatio*, die dem Menschen die falsche

2. Und wer soll sterben? Wer ist eigentlich und näherhin der zu Erlösende?

Es ist der ‚*vetus homo*‘, von dem Paulus spricht und mit dem es Luther in der RV immer wieder zu tun hat⁶⁰.

a) Hier müssen wir besonders vorsichtig werden. Eine der Hauptgegensätzlichkeiten, auf denen Luther seine Ausführungen aufbaut, ist die zwischen *caro* und *spiritus*. Aber der *homo vetus* ist keineswegs nur der Mensch der ‚fleischlichen‘ Werke. Luthers scharfer, aber keineswegs grober Sündenbegriff reicht erheblich tiefer in eine Schicht auch der Geistigkeit. Nach Luther ist nicht die menschliche Natur als solche schlecht⁶¹, sondern nur das aus der Adamssünde ihr anhaftende *vitium*. Die Verderbtheit des Menschen ist keine absolute.

Im Gegenteil: der Mensch ist *Dei capax, solo Deo saturari potest* (vgl. 373,5). Und gerade das ist seine Schlechtigkeit, daß er trotzdem versucht, sich mit Geschöpflichem zu sättigen; darin liegt schlechthin ein *abusus sui* (325, 8).

Das gleiche gilt für die vom Menschen mißbrauchten und zugleich verkannten Dinge: sie sind und bleiben „in sich“ gut (373, 17; 372, 32), obgleich sie *erronea estimatione und fruitione perversa* seitens des Menschen für ihn *extrinsece vana, mala, noxia etc.* (373, 3) werden.

Die Schlechtigkeit hat demnach für den Luther der RV durchaus relationalen Charakter, d. h. sie beruht in der seinswidrigen Beziehung, in der *vanitas* des ‚alten Menschen‘ zu sich selbst und zu der Welt, in der er sich befindet.

Das Gesagte muß man vor allem da im Auge behalten, wo Luther in konkreter Aussage die *natura* als radikal verderbt kennzeichnet (vgl. etwa 356, 27). Gemeint ist damit nämlich nicht die Natur, „in sich“, sondern jenes „auf sich schauen“, „für sich ausnützen“, das den *vetus homo* recht eigentlich ausmacht.

Hoffnung, *praesumptio* (305, 25; 306, 6), nimmt, so daß er *probat* wird = *probatio*, siehe Röm 5, 4. Der Prozeß verläuft so, daß die *tribulatio* „*tollit omnia et nudum ac unicum derelinquit*“, was wiederum den Menschen hintreibt zum *desperare in omnibus creaturis*.

⁶⁰ Belegstellen siehe folgende Anm.

⁶¹ Vgl. die Beschreibung zu Röm 6, 6: ‚*Vetus homo*‘ est, qualis ex Adam natus est, non secundum naturam, sed secundum vitium nature. Natura enim bona est, sed vitium malum. — Non autem ‚*vetus homo*‘ tantum dicitur, quia opera carnis operatur, sed etiam magis, dum iuste agit et sapientiam tractat ac in omnibus spiritualibus bonis se exercet, immo dum etiam ipsum Deum diligit et colit. Ratio est, quia in iis omnibus fruitur donis Dei et utitur Deo. Nec potest ab hac perversitate *abusus sui* (que in Scripturis vocatur *curvitas*, iniquitas et perversitas) nisi per gratiam Dei erigi . . . (325, 1—9). — Allerdings kommt das Wort *curvitas* in der Schrift nicht vor.

b) Denn das *vitium* des alten Menschen ist jene eben genannte *curvitas* (325,9) unserer Natur, die durch das *vitium* Adams so tief auf sich zurückgekrümmt ist, daß sie nicht nur die Gaben Gottes auf sich herunter erniedrigt und sie genießt, sondern, daß sie sogar Gott benutzt (*utatur*), um zu diesem Ziel zu kommen (304, 24—28). Es ist die *prudencia carnis*, die *concupiscentia*, das ‚eigene‘ Wollen des Menschen, das in allem nur sich und das Seine sucht, bis der Mensch sich selbst als Götzen dient⁶².

Was auf Gott hin gebraucht werden sollte, genießt der Mensch im Selbstgenuß (*seipso fruitur*⁶³), Gott wird zum Mittel erniedrigt. Gut und Böses werden damit auf den Menschen hin relativiert⁶⁴.

c) Dieses *vitium* wird von Luther vornehmlich als Perversion der Liebe verstanden. Er qualifiziert es als *fornicatio spiritualis*, *amor concupiscentiae*, als *concupiscentia* und *fruitio sui ipsius* etc.

Die Beziehung zur Liebe ist aber auch dort klar gegeben, wo nur die egoistische Selbstbezogenheit zum Ausdruck kommt wie in jenen Begriffen *curvitas*, *proprietas*, *voluntas propria*, *sensus proprius* etc. Meint doch diese Selbstbezogenheit letztlich nichts anderes als die falsche, und damit verfälschte Liebe, nämlich jene blinde Eigenliebe des Menschen, aus der heraus er *seipso fruitur et aliis omnibus utitur*. Eine Bestandsaufnahme der reichhaltigen Terminologie läßt uns eine Fülle von Schattierungen dieses *amor vitiosus* und dessen zentrale Bedeutung erkennen. Nichts kennzeichnet den *vetus homo* und sein *vitium* so sehr wie eben diese Verkrümmung der Liebe auf sich selbst, aus der heraus er Unzucht treibt mit den irdischen Gütern, um sich schließlich in der Idolatrie seiner selbst zum Götzen zu machen⁶⁵.

3. a) Luthers Beschreibung des *vetus homo* reicht aber noch tiefer. Die *incurvitas naturae* zeigt sich nämlich nicht nur in den *opera carnis*, sondern auch in der ungenügenden Art, wie der *vetus homo* gut, ja *iuste* handelt, wie er sich in *spiritualibus bonis* benimmt, ja in der Art seiner Gottesliebe (325, 4—7).

Hier stoßen wir, wenn man paradox so formulieren darf, auf einen (oder sogar den) Lieblingsgegner Luthers. Es sind die Menschen, die er ‚Pharisäer und Juden‘ schimpft, und deren Repräsentanten er vor allem in den Reihen der Geistlichen sieht. Sie vor allem stellen diese höhere

⁶² *Que . . . se in omnibus querit et sua. Hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum, propter quem ipse omnia agit, patitur, conatur, cogitat, dicit . . .* (361, 12—17).

⁶³ Das Gegenteil vgl. 379, 19.

⁶⁴ . . . *ea sola mala, que sibi mala . . .* (361, 17—18).

⁶⁵ Das häufige Zurückgreifen auf dieselben Stichworte ist nicht überflüssige Wiederholung; sie entspricht der unermüdlichen, immer wiederholten Bemühung Luthers um die gleichen zentralen Anliegen. Wer die Texte aufmerksam studiert, dem werden die wechselnden, vertiefenden Aspekte nicht entgehen.

aber darum um so verderblichere Form des *vetus homo* dar: Menschen, die (dem äußeren Tun nach) sich in Gerechtigkeit, Weisheit und allen geistlichen Gütern üben und die in dieser Art sogar Gott ‚lieben‘ und ‚verehere‘; aber sie sind dem Irrtum und der stolzen Anmaßung verfallen, das Gesetz sei schon mit eben diesen Werken erfüllt.

Man hüte sich, in diesem, von Luther so oft (und manchmal sicherlich zu leicht) ausgesprochenen Tadel nur so etwas wie eine moralistische Entrüstung gegen die *bien pensants* zu sehen! Im Sinne Luthers geht es dabei um Wesentliches. Um nichts Geringeres als um das entscheidende Gebot Gottes. Das Gesetz, um dessen Verständnis sich der Apostel bemüht, fordert ja die ‚reine Liebe‘, d. h. das Tun *omnibus viribus*. Aber eben dies erfüllen jene nicht; sie dienen vielmehr Gott nur bedingungsweise, wie ein *mercenarius* oder *servus*, sie üben eine ihnen selbst gehörende *iustitia domestica*, sie pochen auf ihre Tugenden, sei es vor den Menschen, sei es vor sich selbst, oder sie glauben, mit einer oberflächlichen ‚guten Meinung‘ schon die genügende innere Haltung vor Gott erreicht zu haben⁶⁶. Es sind die falschen Brüder, für die Luther mit Vorliebe den Ausdruck *iustitiarum* gebraucht.

Das *magis* an Sündhaftigkeit gerade bei diesen Menschen der ‚guten Werke‘ besteht darin, daß sich hier der *vetus homo* nicht nur in die einfache, handfeste Sünde verliert, sondern daß er sich an den geistlichen Gütern, sogar an Gott selbst vergreift und die höchste Tugend zur Bosheit macht.

Dieses *vitium* übertrifft das andere auch noch an Gefährlichkeit. Denn je geistiger und geistlicher es wird, um so mehr wird es zur *pestis sublimis*, vor der selbst die Heiligen nicht sicher sind, eine *pestis*, die als *profundissima* in die Natur eingeht, so daß sie ohne Gnade nicht nur unheilbar, sondern auch unerkennbar wird (vgl. 361, 20—21⁶⁷).

b) Und noch einmal reicht die Radikalität des *vetus homo* in diesem Umkreis geistlichen Tuns tiefer. Luthers Denken erreicht in der Beschreibung des Paradoxons des Kreuzes dort einen neuen Höhepunkt, wo er die innere Sündhaftigkeit des Menschen auch in der *novitas vitae* entdeckt. Denn erst hier beginnt eigentlich die große Aufgabe des *peccato mori*, in welchem der Christ nicht auf natürliche Weise, sondern ‚spiritualiter‘ Sünder werden, d. h. ‚sterben‘ muß (vgl. 233, 5 ff.). Gerade mit dem Wachsen des ‚neuen Lebens‘ ergeben sich die Gefahren der oben umschriebenen *proprietas spiritualis* ganz, und gerade das Wachsen der Liebe und der Gemeinschaft mit Gott deckt die ganze Nichtigkeit des Menschen auf. In

⁶⁶ Rm 12, 17: 473, 29; Rm 13, 10: 483, 21, 413, 12 ff.

⁶⁷ Immer wieder begegnet diese Gegenüberstellung der zwei Formen von *vetus homo*, wobei sie Luther meistens durch die Bezeichnung *sinistrarii* oder *dextrarii* auseinanderhält (vgl. 240, 22 ff.; 158, 21 etc.).

der *novitas vitae* vollzieht sich nämlich nach Luther sachlich jene Wandlung, die uns dem ‚zur Sünde gemachten Christus‘ angleicht. Die ‚Sünde‘ des *homo spiritualis* steht in enger Beziehung zu jener anderen, die Christus zu seiner eigenen gemacht und für uns getragen hat. Denn wer die Spannung erträgt und *per fidem seipsum captivat et destruit*, der erfährt an sich das ganze Christumysterium: *Sic ‚verbum caro factum est‘ et ‚assumpsit formam servi‘, ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi* (329, 30 ff.). Denn besonders jetzt, bei dem *spiritualiter mori*, muß jene Probe bestanden werden, von der vor Gott aller Wert oder Unwert abhängt: es geht um die freie Hingabe.

Unermüdlich hat Luther in den verschiedensten Ausführungen (kritisch wie positiv) gezeigt, wie sehr er von der für das Neue Testament entscheidenden synoptischen Lehre von der ‚besseren inneren Gerechtigkeit‘ ergriffen ist. Vor Gott kann nur gelten, was aus dem Herzen kommt. Das variiert er in hundert Ausführungen und Bezeichnungen, auf die wir bereits in verschiedenen Zusammenhängen stießen: *corde, voluntarie, sponte, hilariter*.

Er hat damit zugleich die christliche Freiheit wie die zentrale Bedeutung des christlichen Grundgesetzes ‚Gewinn durch Verzicht‘ begriffen und gefordert: Wer sein Leben bewahren will, wird es verlieren (Mt 10, 39); das Samenkorn muß sterben (Joh 12, 24); der Mensch muß sich hassen (Luk 14, 26). So kommt Luther allerdings zu radikalen Konklusionen, für die er aber die angeführten Worte der Schrift und andere zur Hand hat: der geistliche Kreuzestod des Menschen wird zur entscheidenden Krisis: *Qui timet . . . mortem et diligit plus vitam, nondum habet Christum per veram fidem* (331, 3—4). Luther begnügt sich nicht mit der Furchtlosigkeit, er steigert sich bis zur Forderung freier und froher Liebeshingabe an das Kreuz: *‚Spiritu Dei agi‘ est: libere, prompte, hilariter carnem i. e. veterem hominem mortificare . . .* (366, 14—15⁶⁸).

Alles Widerstreben ist eben für den Luther der RV Äußerung der *natura incurvata*, der *vetus homo* regt sich, er ist noch nicht bereit genug, rein die Hingabe an Gott im Sterben mitzuvollziehen⁶⁹.

c) Das Kreuzesschicksal (Verfolgung, Verleumdung, Schmach) gewinnt so die Macht eines untrüglichen Zeichens unserer Annahme durch Gott: die *probatio* wird zur *approbatio*. Denn nichts, was aus Gott ist, kann in

⁶⁸ Vgl. die Grade der Hingabe an die *tentatio* 303, 25 ff., die Grade der Todesbereitschaft 324, 24—32.

⁶⁹ *Hec autem est propriissima mors, quia in omnibus aliis mortibus manet aliquid mixtum vitae, preterquam in ista, ubi est purissima vita solum, quia eterna* (322, 18—20).

der Welt außerhalb des Gekreuzigtwerdens bleiben; und solange etwas nicht ans Kreuz geschlagen wird, gibt es keinen Beweis dafür, daß es aus Gott sei⁷⁰.

Selbst das dunkle Geheimnis der Prädestination erfährt auf diese Weise seine Aufhellung. Die Furcht vor der Verdammung wandelt sich durch die freie Entscheidung *pro Dei voluntate* zum Zeichen der Erwählung (vgl. 387/88). Die ganze RV durchzieht dieses Motiv eines gewissen Todes-Enthusiasmus, den Luther mit zahlreichen Mystikern teilt.

Tatsächlich ist das Kreuz furchtbar für den Starken wie für den Schwachen. Es bietet schlechthin keinen Ansatz mehr für die Selbstbehauptung des *vetus homo*: nicht für den Heroismus des Starken, nicht für die tausend Fluchtversuche des Schwachen; das Kreuz ist nur auszuhalten. Nicht einmal der passive Einsatz, die Macht des Leidens, hat Platz am Kreuz. Denn die *infirmitas*, zu der Christus uns ruft, ist für den *vetus homo impotentia, patientia ignominiosa* (schmähliche Niederlage 194, 11), die uns in die Gesellschaft der Sünder fallen und uns deren Schicksal erleiden läßt. Im Kreuz ist wirkliche Ohnmacht⁷¹: *voluntas iacet mortua* (210, 6)⁷².

d) Im Umkreis der furchtbaren Geheimnisse des Kreuzestodes und der Prädestination dürften allerdings manche Behauptungen und Forderungen dem jungen Professor Luther etwas zu leicht aus der Feder geflossen sein. Allzu häufig wird das Dunkle und Unbegreifliche durch die Hereinnahme in die Kategorie der *contraria specie* in hintergründiger Tiefe angeblich erläutert. Denn, wie in seinem ganzen Werk, beansprucht Luther auch

⁷⁰ *Quicquid enim ex Deo est, in mundo necesse est crucifigi, et donec perducatur ad crucem . . . , non cognoscitur ex Deo esse. Quippe cum unigenitus filius non fuerit ab hoc supportatus, immo in exemplum huiusmodi positus . . .* (194, 9—13).

⁷¹ Ein eigenes Kapitel müßte diese vielfältig von Luther geforderte passivische Grundhaltung aus der RV erheben. (Der Mensch muß sich, das heißt Verstand, Willen Tugend, Werk, allem und jedem Tun und Denken mißtrauen, er muß Gottes Gericht, Gottes Wahrheit und Willen *sub contraria specie*, Gottes Prädestination, etc. aushalten: er muß ganz Hörer werden; vgl. 447, 7 f.) Um so eindrucksvoller würde sich auf diesem Hintergrund Luthers in Anlehnung an Bernhard vorgetragene Lehre vom unablässigen Ringen um Rechtfertigung (siehe unten S. 233) abheben. Und es würde sich der Rahmen ergeben, innerhalb dessen das seinen rechten Platz hätte, was Luther an Anregungen zur Askese bietet oder zu bieten versäumt.

⁷² Auch hier (vgl. Anm. 9) ist das, was man als ‚humilitas-Theologie‘ der restlosen *fides ex auditu* (als dem erst ganz ‚Reformatorischen‘) entgegensetzen will, so sehr überboten und erfüllt, daß die intendierte Unterscheidung dahinfällt.

hier, als verbindlicher theologischer Lehrer zu sprecher (vgl. S. 134). Spätere selbstkritische Äußerungen und die nachweislich übertreibenden diesbezüglichen Urteile in der Vorrede von 1545 ändern daran nicht⁷³.

4. Der *vetus homo* und sein *vitium* bestehen also auch noch im ‚Gerechten‘. Luther betont ihre Wirklichkeit immer wieder so stark, daß nichts seine Lehre ungenügender wiedergäbe, als wenn man diese Dauerbedrohtheit irgendwie vertuschen würde. In uns lebt ein *peccatum manens*; die volle Heilung von der Sünde gibt es nicht in diesem Leben. Auf dieser Welt wohnt die *iustitia* noch nicht (276, 2)⁷⁴. Die Kirche ist nur das Krankenhaus der zu Heilenden. Erst der Himmel wird der Palast der Gesunden und Gerechten sein⁷⁵.

a) Diese Ohnmacht des Menschen und diese Mächtigkeit der Sünde in ihm stellen die entscheidende Frage: ist die Kraft dieses *peccatum manens* in irgendeinem echten Sinne des ‚Gerechtfertigtwerdens‘, des ‚Gesünderwerdens‘ überwindbar oder nicht?

Man kann — um es noch einmal zu sagen — Luthers Pessimismus über die Sündhaftigkeit oder Sündlichkeit des Menschen nicht stark genug betonen. Aber gerade darum ist es notwendig, ebenso klar dies andere herauszustellen: die *concupiscentia* ist nach den Worten der RV nicht unüberwindlich. Luther beschreibt die Überwindung als schwer und sehr schwer, (331, 9 ff; 330 öfter), aber andererseits als leicht⁷⁶. Der treue Gott läßt uns nicht über unsere Kräfte versuchen, sobald der Glaube die Seele rein macht; denn dann wächst immer mehr im geistlichen Menschen der Haß gegen das *ad quod impugnatur* (331, 21).

Wir sahen, daß es sich bei der Erlösung des *vetus homo* um eine radikale, innere, wenn auch bis in den Tod sich hinziehende Umwandlung handelt (vgl. S. 226). Luther bezieht sie ausdrücklich auch auf die grundlegende Sünde (*peccatum radicale*) in uns, die er so entschieden von ein-

⁷³ Auch K. Kindl, Die Reformation im Urteil der Reformatoren, in: Karrer-Festschrift (1959), 602 ff. kann weder die Übertreibungen Luthers noch den Widerspruch zu feststehenden Tatsachen beseitigen. Man kann auch nicht Luthers Widerspruch zum Papsttum verharmlosen (nur der Handel des Mainzers habe alles verdorben), denn gleichzeitig hält er ja fest *papam necessario esse ex diabolo* und arbeitet an der Schrift: „Wider das Papsttum in Rom. Vom Teufel gestiftet.“ (1545)

⁷⁴ Vgl. dazu die Anm. 69.

⁷⁵ *Ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato* im Sinne von *finita curatione und adepta sanitate* (275, 26 f.). Vgl. auch: *Samaritanus noster Christus hominem semivivum egrotum suum curandum suscepit in stabulum et incepit sanare . . .* (272, 11 ff.) (vgl. S. 51).

⁷⁶ 33, 16. Dazu ebd. 20: *Si intus mundus fuerit, facile et velut sua sponte corpus et omnia foris munda erunt*. Luther zitiert dazu zustimmend Is 11, 4: *Qui credit et iustus est in spiritu, eo ipso iam luxuriam facile vincit et captivat*. — Dazu 331, 15: *Peccatum dum . . . non dominatur, servire cogitus sanctis . . . Omnia cooperatur in bonum, facit ut possitis sustinere*.

zeln Tatsünden unterscheidet (271, 3): durch die Gnade wird uns inwendig gegeben *ipsa inclinatio ad bonum et declinatio a malo* (271, 12). Auch von daher ist also die gestellte Frage positiv zu beantworten.

b) Worauf es ankommt, ist dies: der *homo spiritualis* muß der *concupiscentia* Widerstand leisten, damit die in uns bleibende Sünde *non dominatur nobis*, damit vielmehr der Geist in uns sie, die früher über uns herrschte, zerstöre (314, 3). Der Mensch soll sie „aushalten“ (*sustinet* 346, 13 f)⁷⁷ und als Kämpfer stehen zwischen den *contrariae leges*, dem des Fleisches und dem des Geistes⁷⁸. Denn das Gesetz des Geistes ist gut (eine Aussage, die dadurch ihre ganze Tragweite gewinnt, daß der Mensch eine Einheit ist, nicht nur *homo carnalis*, sondern auch *spiritus*⁷⁹). Das tritt besonders deutlich gerade in der Kommentierung des schwierigen 7. Kapitels des Römerbriefes hervor.

In diesem ganzen Kapitel arbeitet Paulus mit einem Sündenbegriff, der neben der eigenen Schuld-Sünde dem Wort einen stark objektivierten Sinn gibt als einer Macht, die in mir ist, die Sünde genannt wird, die zur Sünde reizt und zur Sünde führt, die aber keineswegs zur Sünde führen muß; das heißt: die nicht einfachhin mich sündigen macht. Was also Paulus tut, *malum*, obschon er es nicht will — und was er nicht tut, obschon er es will, *bonum* —, damit ist es so, daß nicht er der Täter ist, sondern *quod habitat in me, peccatum*. Genau dies sagt Luther (342, 31): *Ideo etiam non peccat, quia, cum dissensu suo caro concupiscit*. Man kann nicht einmal im eigentlichen Sinne sagen, daß er *concupiscit, quia dissentit concupiscentiae carnis*.

Von dieser Einheit der menschlichen Person aus kann also Luther mit Recht sagen, daß der Mensch dasselbe ‚tut‘ und nicht ‚tut‘. — Hier taucht auch jenes Bild vom Reiter und Pferd auf, das später in „De servo arbitrio“ in tieferem Sinn zu jener verhängnisvollen Übersteigerung (von Gott oder vom Teufel geritten) gebracht werden sollte: *Sicut sessor, dum equi non omni voto eius incedunt, ipse et non ipse facit, quod incedit taliter* (343, 3 ff).

⁷⁷ Luther hat für diese Abwehr-Haltung eine große Anzahl von Bezeichnungen: *reluctari*; *non servire*; *non victus* oder *deditus esse*; *non sapere quae carnis sunt, licet operentur ea* (311, 6); *non consentire concupiscentiis* (320, 23); *desideriis . . . peccati . . . non oboedire* (320, 26), *non-consensio, repugnantia spiritus* (ebd.); *odi, destruere, mortificare, petere exitum (petere) advenire regnum eius* (321, 17); *opera poenitentiae* (321, 19); *sedule expugnare studere* (350, 7); *cum dissensu* (342, 31); *viriliter aggressi cum suis vitiis* (359, 11) etc.

⁷⁸ *Idem homo simul est spiritus et caro* (350, 27).

⁷⁹ Natürlich kann eine ganz scharfe Analyse nicht einfach über das Ungleiche der beide Male gebrauchten Terminologie hinwegsehen: ‚zerstört werden‘ ist zum mindesten etwa anderes als ‚aushalten‘; siehe die folgende Anm.

Der Mensch tut also die Sünde, obgleich er sie nur *facit carne*; denn er ist nach *caro* und *spiritus* einer⁸⁰. Aber das gleiche gilt auch für das *resistere*.

5. a) Die Kraft zum *resistere* kommt natürlich nur von Gott. Sozusagen das Mittel dazu, von dem Luther ganz besonders oft spricht, ist (außer dem immer vorausgesetzten Sündenbekenntnis vor Gott) das Seufzen des *spiritualis homo* zu Gott *pro liberatione*⁸¹, damit die Sünde nicht herrsche, sondern wir sie aushalten (*sustineamus*) bis Gott sie hinwegnimmt⁸². Diese Haltung oder Aufgabe wird, wie die Texte zeigen, oft als eine scharfe innere Spannung empfunden. Luther kann sie aber auch in auffallend ruhiger Gelassenheit beschreiben (was den Ernst nicht im geringsten mindert): der königliche und friedvolle Weg (*regia via et via pacis*) im Geist ist dieser: die Sünde zwar erkennen und hassen und also in der Furcht Gottes wandeln, er könne uns von ihr beherrscht werden lassen — und dennoch seine Barmherzigkeit bitten, er möge uns davon befreien⁸³. In der (von Luther immer wieder betonten) rettenden Hoffnung auf die Barmherzigkeit sollen wir seufzen wie ein Rekonvaleszent, für den es gut ist, wenn er (nur) langsam gesund wird; derweil soll der Sünder *aliquas inbecillitates* (!) aushalten. Es genügt, daß uns die Sünde mißfällt, auch wenn sie nicht ganz verschwindet. Denn Christus trägt all das Unsrige, wenn (!) es mißfallen sollte; *et iam non nostra, sed ipsius sunt et iustitia eius nostra* (267, 1—7)⁸⁴.

b) Was Luthers Darlegungen in diesen Fragen (Rettung des *homo vetus*, Besiegung der Konkupiszenz) immer wieder tief kennzeichnet, ist ein dauerndes Mühen, das Ineinander festzuhalten von Verfallenheit,

⁸⁰ Vgl. dazu: *carnem, partem sui, sibi tribuit* (343, 9); *spiritus et caro coniunctissime sunt unum, licet diverse sentiant* (344, 31 ff.).

⁸¹ 271, 28; der geistliche Mensch *gemit ac dolet ac liberari cupit* 346, 18; *petere exitum und advenire regnum* 321, 18. *Deum quaerere in spe et timore* 278, 15; 283, 8; 282, 28. *Gemitu, lacrimis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent* (350, 3); *gemit et dolet* 346, 18; 276, 6. 15; 235, 37.

⁸² 272, 1 f. (auch hier das Bild des genesenden Kranken) und oft. — Vgl. die Stufen der *remissio*: *inceptit* 274, 2 und oft; *non perfecte iustus* 272, 17 etc.

⁸³ 283, 9 *ut nos ab eo liberet et non imputet* (Nebenbei: diese Zusammenstellung (auch die gleichfolgende) ist für die Deutung des *imputari* hilfreich). — Der Sinn des *ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittit* in Z. 8 f. ist nicht eindeutig. Im Unterschied zu der im Text gegebenen Übersetzung könnte man auch (mit Ellwein 1, 283) übersetzen: und so in Gottesfurcht wandeln, daß er nicht . . .

⁸⁴ Zu diesen Gedanken passen Luthers Warnungen vor einem ungezügelten Streben nach schneller Vervollkommnung und einer zu hohen Reinheit: 266, 25 ff.: *Stulto labore . . . ut conentur esse mundi et sancti sine omne peccato*. Weiterhin: *Quamdiu sentiunt se peccare . . . ita iudicio terret et conscientiam fatigat ut prope desperent . . . ita ut nimiam festinent exuere omnem concupiscentiam. Quod ubi non potuerunt, tristes, deiectos, pusillanimos, desperatos, inquietissimos in conscientia facit*.

bleibender sündhafter Konkupiscenz und echter Rechtfertigung⁸⁵. In immer neuen Formulierungen predigt Luther sein *simul iustus et peccator*, wobei er sich geradezu als unersättlich, aber auch als unerschöpflich erweist in paradoxalen Formulierungen des Zustandes, in dem wir zugleich Sünder sind und Nichtsünder, Gerechte und Nichtgerechte, Gerechte, aber nicht ganz gerecht, wo die Sünde zugleich bleibt und nicht bleibt, hinweggenommen und nicht hinweggenommen wird⁸⁶, wo dann freilich auch so gefährliche Ausführungen vorkommen, wie *peccatores in re, iusti autem in spe* (269, 30). Luther vergißt auch nicht, auf die ‚wunderbare und süßeste Barmherzigkeit Gottes‘ und auf den ‚wunderbaren und harten Zorn‘ Gottes (ebd. 12) zurückzugreifen, die dieses Ineinander verwirklichen (270, 9).

c) So ist der Mensch durch die *concupiscentia* Sünder; aber durch sein *mea culpa* vor Gott, sein *reluctari* gegen den *fomes peccati* und sein Seufzen nach Gottes Barmherzigkeit ist er *homo spiritualis, justus*, das heißt *simul iustus et peccator* (vgl. S. 149).

Es handelt sich dabei aber nicht um einen starren Zustand, sondern, wie schon gesagt, um einen Besserungsprozeß, worin das ‚Bessere‘, das Gerechtsein, echte Wirklichkeit ist. Luther findet einmal dafür diese schöne Formulierung: wer zur Beichte geht, meine nicht, er lege dort seine Bürde ab, um nun geruhsam leben zu können. Er soll wissen, daß er, indem er die Last ablegt, zum Kriegsdienst Gottes antritt (350, 12 ff).

Es ist ein bedeutender Beweis für die innere Geschlossenheit von Luthers hier zu Diskussion stehende Grundgedanken, daß sie ihn dazu führen, gerade im Paulus des 7. Kapitels mit dem Schrei um Befreiung von diesem Todesleib der Sünde den geistlichen Menschen zu erkennen: denn, so schließt er, gerade Derartiges hört man von einem *homo carnalis* nicht (vgl. 346, 15 mit dem dort Folgenden).

⁸⁵ Das führt freilich auch zu Folgerungen, die man doch wohl als verkläusuliert ansprechen muß, z. B. 512, 20 ff. *Queritur ergo, an impius tunc peccet, qui non credit, quia non agit ex fide, ergo nec contra conscientiam, immo credit false, ergo ex fide huiusmodi falso agens non peccat?* Die sachliche Schwierigkeit liegt nicht zuletzt darin, daß Luther die Ansicht vertritt, eigentlich, aus ihrer Natur heraus, sei die Konkupiscenz Todsünde, da sie ja gegen das Mark des Gesetzes *ne concupisces* sei (513, 17 ff.).

⁸⁶ 269, 27 ff.: *In veritate iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti . . . Omnis sanctus est peccator; 270, 9: mirabilis et dulcissima misericordia Dei, qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. — Simul manet peccatum et non manet. Z. 12: Rursum mirabilis et severa ira: qui simul impios habet iniustos et iustos. Simul tollitur eorum peccatum et non tollitur. — 271, 30: ergo in nobis sumus peccatores et tamen reputante Deo iusti per fidem.* Auch die Wendung vom neuen Sein zu einem anderen neuen Sein (de bono in melius 441, 21) steht unter diesem Gesetz der Spannungseinheit: *partim peccatores, partim iusti, immer poenitentes; oder iusti, sed non toti.*

6. Gewisse passivische und pessimistische Grundzüge der lutherischen Anthropologie werden ergänzt durch die Forderung (die bei Luther zentrale Bedeutung erlangt), im Ringen um die Gerechtigkeit nicht nachzulassen (vgl. S. 228 und 231). Der Sünder soll durch alle Anstrengungen das Verlangen hindurchtragen, gerechtfertigt zu werden. Luther beruft sich hierfür mehrfach auf den hl. Bernhard, der aus einem organischen Ganzheitsdenken heraus vor jedem Ablassen im Kampfe warnte: *Ubi incipimus nolle fieri meliores, desinimus esse boni*⁸⁷.

Der eben oben herangezogene Gedanke der *militia Dei* (350, 14) steht in ähnlicher Weise wie ein Imperativ über dem Leben des Christen.

a) Luther strebt durchaus nach der Heilsgewißheit; sie wird etwa ab 1518 zu seinen Grundgedanken gehören. Aber die *securitas* lehnt er ab (276, 12 f; 282, 16 f). Jene falsche Sicherheit ist besonders gefährlich, wenn sie den Menschen in dem Wahn wiegt, er habe wirklich ein gutes Werk getan: das „Herunterleiern“ der Psalmen ist dafür ein Beispiel: *harum specie decepti securi efficimur, quasi vere oraverimus* (465, 29 f). Diese Selbstsicherheit ist auch deshalb von Übel, weil neben dem Glauben für den Christen die Hoffnung zentral ist; sie aber schließt die *securitas* aus (vgl. zu Röm 12, 12: *spe gaudentes* 465, 1 ff.). Luther lehrt durchaus und in vielen Formulierungen wie Paulus das „Haben als hätte man nicht“.

b) Luther macht eben radikal ernst mit dem *in-via*-Sein des Menschen, das heißt er spricht diesen Grundsatz nicht nur theoretisch aus, wiederholt ihn auch nicht nur oft, sondern er ist immer wach in ihm, er wird mit großem Nachdruck von verschiedenen Seiten her vertreten. Solange der Mensch in diesem Leben weilt, ist er bedroht. Es genügt also nicht die Taufe oder die *poenitentia*; der Glaubende ist noch nicht *salvus*; es genügt nicht, durch den Glauben an Christus die *gratia iustificationis* zu empfangen, sondern Christus muß immer bis in die Ewigkeit hinein als Schutz und Hilfe hinzu (*simul*) kommen (298, 30 f).

In diesem Gefühl der Ungesicherheit und des Kampfes des Christen, solange er lebt, wird z. B. Luthers erste Ablassthese (WA 1, 233) wurzeln. Von daher sein Mißtrauen gegen den Ablass, als ob das Heil durch einen einzelnen Akt ein für allemal und definitiv gesichert werden könne.

Non-imputatio, iustificatus (278, 11), *timor* und *in spe* wechseln mit- und durch-einander 282, 12. — 347, 4 (zu 7, 25): *Ergo ipse mente servio legi Dei, carne legi peccati* (nicht *mens*, nicht *caro*, sondern *ego*, die ganze Person, der *totus homo*; Z. 2: „*Vide ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccat.*“ — Z. 9 ff. „*simul sancti, dum sunt iusti, sunt peccatores; iusti, quia credunt in Christum, cuius iustitia eos tegit et eis imputatur, peccatores autem, quia non implent legem, non sunt sine concupiscentia . . . , revera aegroti, sed incohativae et in spe sani seu potius sanificati i. e. sani fientes, quibus nocentissima est sanitatis praesumptio . . .*“

⁸⁷ 239, 22; vgl. 441, 21. Für Bernhard s. PL 182, 587 f.

Derartiges dünkt ihm vielmehr eine Art der alten verwerflichen Gesetzesgerechtigkeit, der Eigengerechtigkeit, die zwar in diesem Falle durch den Glauben an Christus erworben wäre, dann aber eine Absage darstellte an die Grundforderung, daß man sich vor Gott als *iniustus* anerkenne. Die Glaubenden, die das nicht erfüllen, machen sich aus den Werken des Glaubens Werke des Gesetzes und des Buchstabens.

c) Luthers Ganzheitsdenken lehnt die abstrahierende und statische Denkweise der Scholastik in der Beschreibung der Erbsünde ab und setzt an deren Stelle eine lebensvollere, organischere und dynamischere Auffassung des den ganzen Menschen durchherrschenden Defekts. In dieser Art ist auch Luthers Rechtfertigungslehre zu verstehen und seine Auffassung von der Sünde, die ja vor allem *peccatum manens* ist, das heißt wesentlich *radix*, Wurzel und Frucht im Menschen.

d) Luther predigt andererseits auch eine *iustitia universalis*, mit der Gott die Welt regiert, „daß durch sie in allen, für alle und von allen geschehe, was geschehen soll“ (448, 1 ff.). Aber auch diese *iustitia universalis* vollzieht sich nicht im korrekten, aber seelenlosen Befolgen von Kirchengeboten, etwa der Ordnungen des Chorgebetes; es geht um eine andauernde Hingabe *assiduum operam orationi dandam* (466, 5 f.); sie wird auch vom priesterlichen Gebet gefordert, einem *labor super omnis labor* (Ebd. Z. 8; vgl. 465, 29 f., oben S. 233).

7. Alles Ringen und Kämpfen des *homo spiritualis* gegen die Sünde ist — auch wenn man es bei Luther nur zögernd anerkennt — Askese. Die Behauptung allerdings, in der Kreuzestheologie sei die Askese grundgelegt, erhellt nicht viel; es kommt darauf an, wie sie hier begründet ist. Andererseits ist es noch kein entscheidender Einwand, wenn gesagt wird, Werke an sich hätten für Luther keinen Wert. So wahr das ist, so richtig ist auch, daß sie für ihn aus dem Glauben folgen müssen und daß er das Ringen der Askese in der RV wahrhaftig nachdrücklich fordert.

Wenn auch der spätere Luther dem asketischen Streben des Menschen zuwenig Raum zugewiesen hat, so soll doch beachtet werden, was er in der RV zu diesem Aspekt des Rechtfertigungsvorganges zu sagen hat.

a) Ausgehend von einer starken asketischen Selbstbeobachtung in seinen jungen Jahren (vgl. S. 148) hat Luther über dem Evangelium keineswegs den drohenden Zorn Gottes vergessen. Wenn ihm auch eine genügend ausgeglichene Darstellung dieser Frage nicht gelungen ist, so bleibt doch Holl im Recht: das Evangelium ist Luther (im ersten Gebot) in der Form des Gebotes entgegengetreten⁸⁸.

⁸⁸ Holl, Ges. Aufs. 3 (Der Westen) 244 ff. Für die RV vgl. zu 4, 13 (43, 17 ff.): *Sicut et modo per fidem iustificatis precipitur, ut operentur bonum et iugiter se circumcidant a pravis concupiscentiis et carnem mortificant . . . Velut signis probant sese habere fidem et iustificatos esse.*

Natürlich ist der Glaube die Grundlage dieses Gebotes und damit der Askese: *Per fidem prius anima castificanda (!) est*; erst dann ist echte Keuschheit möglich (333, 16), aber die Übung im Guten ist für Luther wichtiger Ausdruck christlichen Lebens und Strebens (vgl. 257, 30 f.)

Allerdings bedürfen die von Luther in diesem Zusammenhang gebrauchten Formulierungen an manchen Stellen noch behutsamer Umgrenzung. Luther spricht nur eine christliche Grundwahrheit aus, wenn er fordert, jeder müsse sein Kreuz auf sich nehmen, sonst sei er des Herrn nicht wert. (Neben Mt 10, 38 zieht Luther auch 1 Kor 1, 17, Gal 5, 11 und Phil 3, 18 heran.) Zu diesem Kreuz gehören nun sicherlich auch Anfechtungen und Versuchungen. Aber Luther geht weiter: der Christ dürfe die Anfechtungen und Versuchungen nicht fliehen (vgl. 301, 19 f.), ja, er sagt in diesem Zusammenhang recht ungeschützt, die Anfechtung macht den guten Menschen besser, den schlechten schlechter (301, 1 ff.)⁸⁹.

Möglicherweise hält Luther hier die Termini nicht scharf genug auseinander; er führt einfach aus: *Nisi Deus per tribulationem nos examinet, impossibile esset, quod ullus hominum salvus fieret* (304, 23 f.). Das klingt reichlich bedenklich; nimmt man *tribulatio* freilich allgemein im Sinn von Prüfung, dann führt diese Aussage tief in die Kreuzestheologie hinein.

Und hierher zielt Askese ja überhaupt: in Leiden, Fasten und guten Werken sollen wir in unserem Herrn Jesus Christus erneuert werden; wir sollen ihn *per imitationem et reformationem* anziehen (128, 11) und auch *per contemptum mundum subicere* (476, 14 f.). Der Christ muß hart sein gegen die Klugheit des Fleisches und gegen das, was ihm gut dünkt: *Noli parcere corpori, ut salvus sit spiritus. Esto crudelis in hominem veterem, ut sis misericors in novum* (517, 25 ff.). Auch in schlimmster Anfechtung soll der Gläubige Widerstand leisten; so wird er kämpfend erprobt *sicut aurum in fornace* (330, 26). Zur werdenden Rechtfertigung gehört Mitarbeit des Menschen (vgl. 324, 29 ff.), zur Buße die Auswirkung auf das Leben (vgl. 321, 9 ff.).

b) Sicher geht es Luther hier nicht um „Werke“, aber ebenso sicher darum, daß der Glaube im Tun fruchtbar werde. Und dies ist ein eminent katholisches Anliegen. Die Haltung der Christen zur Welt ist nach Luther in vielen Stücken durch Verzicht gekennzeichnet: *omnibus rebus mortui sunt, saltem affectu, licet effectu rebus utantur necessitate, non voluntate Christiani, qui illud audiunt sui Magistri: Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest esse meus discipulus*. Auch in einem solchen Verzicht nach Lk 14, 33 liegt Askese. Luther zitiert weiter: *Qui utuntur*

⁸⁹ Dazu 331, 18–22: Die Versuchung zur *luxuria* mache *castior*, die zur *superbia* *humilior* etc. Dem geistlichen Menschen wird die Sünde immer mehr verhaßt. *Ideo utilissima est tentatio*.

hoc mundo, quasi non utuntur (1 Kor 7, 31 vgl. S. 233) und fährt echt lutherisch-paradoxal fort: *et bene operantur, quasi non operentur. Deo enim haec omnia operantur . . . nihil in illis, quae sua sunt, quaerentes* (520, 13 ff.).

c) Da die RV ständig gegen Pharisäertum kämpft, können wir erwarten, daß sie auch dessen Art der Frömmigkeit, das multiplizierte und gebotene Beten und Fasten, nicht ungeschoren läßt. Vom Beten der Priester hörten wir schon. Bestimmte Festtage, Speiseverbote, Vorschriften über den Kirchenbau, über Schmuck und Liturgie (Gesang), über Priesterkleidung und Haartracht; das alles sind für Luther gemäß der *nova lex* nur *umbra, signa et puerilia* (494, 3). Vielmehr ist alles frei und erlaubt, soweit die *modestia* und die *charitas* nicht verletzt werden.

Wie fügt sich dies in praxi zu den asketischen Forderungen Luthers? — Liest man diesen Text genau, scheint ein gefährlicher Spiritualismus nahezuliegen. Gewiß kann jeder Ort heilig und zum Gebet geeignet sein, trotzdem ist es gefährlich, einfach jeden Ort als gleichermaßen heilig zu bezeichnen. So wenig das Heil an einer bestimmten Art des Gesanges hängt, so unersetzliche Werte birgt in der Ordnung des Lebens die Liturgie in einer geweihten Kirche, und so ausgezeichnet ist im Laufe der von Gott geleiteten Geschichte die Zeit seiner Geburt, Kreuzigung und Auferstehung.

d) Luther selbst hält übrigens seinen hier etwas leicht gebauten Radikalismus nicht durch: jene Freiheit darf man nicht mit den Pickarden mißbrauchen, wie viele tun (494, 9 ff.). Denn Röm 3, 8 droht gerechte Strafe an für die, die denken: „Laßt uns Böses tun, damit Gutes daraus entspringe!“ Wir kommen nicht *otiosi* in den Himmel! (Ebd. Z. 19 f.).

e) Die Moralthologie war offenbar nicht Luthers Stärke. Die eben angedeuteten Schwankungen werden erheblich überboten durch ein Zurückweichen, das man am wenigsten bei ihm erwartet hätte. In der Glosse zu Röm 6, 19 *Humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae* 62, 4 ff.) hatte Luther geäußert, man solle wenigstens nicht geruhsam sündigen. Wenn es schon nicht anders gehe — etwa wie in der Ehe oder in der Wirtschaft — solle sich das Sündigen in vernünftigen Grenzen halten⁹⁰; denn dies sei nicht über das gewöhnliche menschliche Vermögen hinaus; das andere aber sei . . . *heroicum*! In den Scholien zu dieser Stelle legt er sogar den Apostel ausdrücklich auf diese Unterscheidung fest (332, 15): vorher habe der Apostel geredet de *perfecta mortificatione concupiscentiae*, hier aber lockere er die Ansprüche und *vult dicere (!)*: *si omnino propter infirmitatem carnis concupiscentiae cedendum . . .*

⁹⁰ *Ne in pace et quiete peccatis . . . in limitibus iuxta rationem* (62, 23 ff.)

Eigenartigerweise verlegt Luther die ganze Betrachtungsweise auf den Geschlechtstrieb und zieht 1 Kor 7, 2. 5. 6. 7 an, während Paulus vom Thema, das dort zur Debatte steht, in Röm 6 kein Wort redet⁹¹.

Seltsam, wie hier Luther, auf den sonst die Formel ‚alles oder nichts‘ zu passen scheint, mit einer Unterscheidung zwischen *continenter* und *caste* die Worte Pauli Röm 6, 19 *humanum dico* nachgebend analysiert. Hier klingt im Unterschied zu einer Grundthese der RV eine Art Unüberwindlichkeit der Konkupiszenz an. Denn Luthers Hauptthese lautet zusammengefaßt, daß das ganze Leben des Christen ein echter, immer neu ansetzender Kampf um das Heil ist⁹², dem, wie wir an zahlreichen Äußerungen sahen, das Widerstehen möglich und das Gesünderwerden nicht unmöglich ist.

Luthers Grundkonzeption vom Menschen war die des Nicht-Vollendeten, ja dessen, der kaum angefangen hat, das heißt des nach der Gerechtigkeit seufzenden Sünders, der erst mit dem Tod die Fülle der Gerechtigkeit Gottes wird empfangen können. Bis dahin wird, wenn er seufzend um Gottes Barmherzigkeit bittet und er dies immer wieder tut, in ihm zugleich Sünde und Gerechtigkeit sein: Luthers umstrittener Satz *simul iustus et peccator* ist nicht eine einzelne Formulierung neben anderen; er umschreibt in seiner Auffassung die grundlegende Situation des Gläubigen in diesem Leben überhaupt.

Auch wenn man Luthers Rechtfertigungsvorstellung in der RV katholisch zu interpretieren berechtigt ist, kann man sie dennoch nach ihrer Färbung von dieser abheben. Der Unterschied liegt in der viel stärkeren Betonung, die Luther vom Beginn der RV an der in uns wirksamen *fremden* Gerechtigkeit im Unterschied zu unserer eigenen (*domestica*) gibt. Die *opinio communis* der katholischen Theologie betont demgegenüber stärker, daß diese dem Ursprung nach fremde Gerechtigkeit, sc. Christi, die unsere werde. Aber da auch für Luther jene fremde Gerechtigkeit uns wirklich umwandelt, wir an der *iustitia Christi* wirklich teilhaben, braucht diese verschiedene Betonung keinen *trennenden* Unterschied zwischen beiden Auffassungen zu begründen. Luthers stärkere Betonung ist ausreichend erklärt aus dem in seiner Situation berechtigten besorgten Streben, jedes Pochen auf etwas, das aus menschlich Eigenem käme, *a priori* zu unterbinden. Man darf betonen, daß gegenüber diesem Grundanliegen dem Reformator die katholische ausgleichende Synthese des ‚sowohl als auch‘, wo dennoch alle Rechtfertigung von Gott kommt,

⁹¹ 333, 1 f.: *hic rigorem illum* (das heißt den Rat, zu sein wie er, Paulus selbst) *velut relaxans . . . : Si non potestis continenter, tamen caste agite, ut peccatum non regnet per pollutionem et . . .*

⁹² *Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones*, mit dem Bild der *militia Dei* (oder Christi) 350, 8 ff.

nicht genügend gelungen ist. Die Trennung von göttlichen und menschlichem Leben bleibt trotz der Rechtfertigung und in ihr bei ihm schärfer betont als gemeinhin im Katholischen.

E. Die Charitas

1. Das allgemeine Bewußtsein setzt Luthers Lehre von der ‚fides sola‘ in Widerspruch zur katholischen Auffassung von der ‚fides charitate formata‘.

a) Tatsächlich hat Luther diese Formel geradezu mit Ingrimme verfolgt⁹³. Aber hier geht es um das Warum. Das Wichtigste ist dies: Luther polemisiert vornehmlich deshalb so heftig gegen die Formel *fides charitate formata*, weil er in ihr eine falsche Vorstellung sowohl der *fides* wie der *charitas* grundgelegt sieht. Er sagt mit Recht, daß eine *fides informis* kein Glaube im Sinne der christlichen Offenbarung sei (172, 20 ff. zu Röm 1, 17). Andererseits meint er (zu Röm 7, 6; 337, 26), jene Formel zwingt uns eine viel zu äußerliche Auffassung der *charitas* auf, so nämlich, als ob die Seele dieselbe vor und nach der *charitas* sei, als ob nur der liebende Akt sozusagen einen Zusatz erführe. Für Luther aber erweist sich gerade hier die Notwendigkeit der inneren Gesamtwandlung der Seele: die *charitas* kann gar nicht in die Seele eingehen, und die Seele kann nicht aus der *charitas* heraus handeln, wenn sie nicht vorher ganz gestorben und eine andere geworden ist. —

Schon diese Kritik Luthers macht deutlich, daß die *charitas* für ihn nicht etwa ein Nebensächliches im christlichen Heilsgeschehen ist, daß vielmehr auch sein Glaubensbegriff, sein Glaube des *fide sola*, eng mit der *charitas* verbunden ist.

Diesen Tatbestand werden wir gleich zu belegen versuchen. Vielleicht wird uns das zu erhebende Material sogar das Recht geben, den Gedanken der *charitas* als eine Art geheimer Mitte anzusprechen, auf welche die anderen Ausführungen Luthers in der RV hinstreben.

b) Obschon in der RV die Paulinische Trias (1 Kor 13, 13) nicht zitiert wird, ist natürlich die Frage nicht kontrovers, ob die Liebe Gottes in Luthers Verkündigung eine Rolle spielte. Sie ist für sein Denken zentral, weil eine einigermaßen umfassende christliche Aussage ohne sie undenkbar ist; die Auseinandersetzungen über die Ohnmacht des Menschen gegenüber der Forderung ‚Liebe Gott über alles!‘, auch sein unausgesetzter theologischer Kampf gegen alles, was gegen den Willen Gottes ist, belegen das zur Genüge. Sogar bei einer flüchtigen Lektüre der RV begegnen dem

⁹³ *Maledictum vocabulum illud ‚formatum‘* (337, 18 f. = 2, 16). Um Luthers Polemik zu verstehen, ist es auch nützlich, zur Kenntnis zu nehmen, daß Augustin und die Mystiker die Lehre von der Liebe sehr viel anders darstellten als die Scholastiker.

Leser hierher gehörige Äußerungen in Fülle als Beleg für einen Gedanken, den Luther später so formuliert: „Die Liebe allein (!) ist eine Tugend und schafft alle anderen Tugenden“⁹⁴. Das ganze Verlangen nach Gott ist Liebe Gottes (zu Röm 2, 11; 239, 10) in einem vollkommen freien Liebeswillen (385, 4), so daß (mit Augustin) ein glühend heißer Wille des Menschen der Liebe Christi antwortet (Glosse zu Röm 8, 35; 85, 10 ff.), wodurch *per dilectionem Christi* in uns eine solche Liebe geschaffen wird, die triumphiert . . . (ebd. Gl. zu 8, 37: 86, 11 ff.) bis zur Erfüllung jener Forderung „Liebe den Nächsten wie dich selbst“ (zu Röm 15, 10: 482, 30 ff.).

Um die Liebe Gottes muß auch der eifrige Christ immer bitten, denn er könnte sehr wohl etwa aus Furcht oder (auch in ganz freier Form) um seiner selbst willen gut handeln, statt nur Gottes Willen zu suchen (Gl. zu 7, 6: 66, 4 ff.).

c) Kein Zweifel, daß die *Charitas* ein zentraler Wert für Luther ist, schon für den jungen Luther der RV. Trotzdem muß hier vor einer möglichen Fehldeutung gewarnt werden. Von dem zu Anfang dieses Abschnitts Angedeuteten ist zu trennen die Frage, ob die Forderung der Gottesliebe in der persönlichen religiös-theologischen Entwicklung Luthers und besonders in den Ausführungen der RV im formal-spezifischen Sinn das zentrale Motiv, ob es der Ausgangspunkt und insofern bewußt angestrebtes Ziel gewesen sei.

Die Frage ist für die Bestimmung von Luthers Persönlichkeit und theologischer Welt von immenser Bedeutung. Hier bedarf sie jedoch nicht einer ausführlichen Erörterung. Ich begnüge mich mit der Feststellung, daß sowohl die autobiographischen Berichte (soweit ihr unbezweifelter Kern reicht) über Luthers religiöse Entwicklung im Kloster als auch die Masse der in der RV ausdrücklich behandelten Themata ein anderes Formalobjekt angeben: Luther hatte es mit seiner und der Christen Sündhaftigkeit zu tun. In vielen Variationen hören wir hundertmal das Generalthema *peccatum, peccatum, peccatum*, exakt wie es das Prooemium der Scholien ankündigt: *peccatum magnificare*.

2. a) Aber damit ist die gestellte Frage nicht gelöst. Soweit ich sehe, hat Luther nicht eine spezifische Terminologie über die Liebe ausgearbeitet, und entsprechend nicht konsequent zwischen *amor Dei* und *charitas* unterschieden⁹⁵. Vielleicht ist festzustellen, daß bei Verwendung des Wortes *amor* etwas stärker gefühlsbetonte Momente anklingen⁹⁶. Auf

⁹⁴ WA 9, 90, 34 (1522). Die Liebe vermag alles vor Gott zu veredeln, nicht nur das (sonst gesetzliche) Halten der Kirchengebote (496, 29), sogar Mönch muß man *charitate* werden, nämlich: *gravia sua peccata videns et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere(!) volens* (497, 23 f.).

⁹⁵ Vgl. in *charitate seu amore Dei* puro 391, 20.

⁹⁶ *pure Deum amare* 305, 14 f. Vgl. 461, 29 ff. Doch auch: *Charitas de corde puro* 494, 26.

Ganze gesehen aber ist gerade der Komplex ‚Gott lieben‘ von Gefühls-
werten wesentlich getrennt. Gott lieben heißt vor allem und immer wie-
der, den Willen Gottes wollen, und zwar unabhängig von dem Guten oder
dem Schweren, das er will, sondern nur, weil er es will und um seinet-
willen. So wird die Liebe Gottes auch direkt als *amor voluntatis Dei* be-
zeichnet (358, 1 ff.). Dabei braucht nicht übersehen zu werden, daß manch-
mal als Sitz des rechten Wollens unser Herz, sogar dessen intimste Sphäre
bezeichnet wird; das Entscheidende bleibt die harte Erfüllung des Gesetzes
(359, 4, bes. Z. 5!), diese freilich in voller Freiheit, wobei der Geist christ-
licher Freiheit mit der Liebe Gottes tief in eins zusammengebunden ist:
ex spiritu libertatis amore solo Dei leben die aus dem Glauben Gerech-
tigten⁹⁷.

b) Dieses aber ist aus unseren eigenen Kräften, wie Luther so nach-
drücklich betont, *simpliciter impossibile* (355, 7). Denn die Gnade ist nicht
nur nützlich, sondern notwendig; durch Adams Sünde, das heißt *vitium*
naturae, sind wir nicht mehr *integri in naturalibus* (355, 12), sondern in
tenebris und *vinculis quoad intellectum et affectum* (Z. 23 f.). *Igitur nisi*
fides illucescat et charitas liberet, non potest homo quicquam boni aut
velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bo-
num operatur.

Aber auch mit der Gnade ist uns das *pure Deum quaerere* ohne
irgendwelche *reliquiae carnis* oder *peccati* nicht möglich: der Mensch
müßte aufhören zu bestehen (258, 11), so eng ist, wie wir sahen⁹⁸, die
Sünde mit seinem körperlichen Dasein verbunden. Denn der von Gottes
Gebot verlangte *amor purus* bedeutet ja eine absolute Forderung: *ut*
quicquid concupiscitur praeter Deum, etiamsi propter Deum concupis-
catur, peccatum sit (348, 25).

3. a) Das Ziel des Christen faßt Luther auch in die Formel: „das Ge-
setz erfüllen“. Nach der Schrift und in Übereinstimmung mit der ge-
samten Tradition besteht die eigentliche Forderung des Gesetzes aber in
der *charitas Dei et proximi*. Es ist eine Forderung, die von Luther ge-
eigentlich in der inhaltlich identischen Form der ‚goldenen Regel‘ in
Mt 7, 12 vorgetragen wird⁹⁹: Dieses Gesetz der Liebe wurde den Juden
durch Moses *oraliter* gegeben (vgl. 197, 7 ff.), wohnt aber auch als *lex*
spiritualis (ebd. 19) oder *naturalis* (25) in den Herzen der Heiden. Das
Zentrum des Gesetzes ist also die Liebe, sie ist die eigentliche *voluntas*
legis. Zur Erfüllung wird gefordert die schon besprochene Innerlichkeit,

⁹⁷ Wobei dann eben der Endpunkt der uns hier beschäftigenden These klar
heraustritt: diese Liebe vollbringt die *opera fidei* (248, 13 f.).

⁹⁸ s. oben S. 146.

⁹⁹ 197, 22: *Omnia, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite*
illis. Haec est enim lex et prophetarum.

die aufrichtige, freie Hingabe an Gott¹⁰⁰. Von daher die sich häufenden Forderungen von *hilaritas* (vgl. S. 144), *gaudium*, *puritas*, *facilitas*, *conplacentia*, *libertas*, von *libere*, *volenter*, *voluntarie*¹⁰¹, vorangetrieben bis zur Forderung der Spontaneität einer *liberissima* und *plenissima voluntas* (338, 8. 10; 358, 4), und sogar bis zur Forderung völliger Gratuität unseres Handelns, die immer wieder von Luther betont, ja sogar (in der Angst, es könnte sich von irgendwo her jene ‚pestis subtilis‘ der Eigenliebe einschleichen) überbetont wird.

Im Unterschied zu dieser Verinnerlichung ist nun der äußere Vollzug der *opera* an sich zwar nichts oder vielmehr schädlich, und sie sollen entsprechend eingeschätzt werden. Aber sie werden dennoch als unentbehrlich gefordert, eben als Werk des aus dem Herzen kommenden Liebes-Willens (vgl. S. 234 und folgende).

b) In einem Corollarium zu Röm 4, 7 (274, 2 ff.) erwähnt Luther seinen früheren inneren religiösen Kampf; er führt ihn darauf zurück, daß er damals nicht den Unterschied verstanden habe zwischen *remissio vera* und *ablatio peccati*. Ohne Übergang spricht er plötzlich den Gedanken aus von der „lächerlichen Lehre, der Mensch könne *ex viribus suis Deum diligere super omnia*, und er könne aus seinen Kräften die gebotenen Werke des Gesetzes tun (wenn auch nur *secundum substantiam facti, sed non ad intentionem praecipientis, quia non in gratia*). Und Luther bricht los: „O stulti, o Sawtheologen!“ (274, 14). Es ist wohl erlaubt, es bezeichnend zu nennen, daß es eine Verdrehung der Gottesliebe ist, die Luther so in Erregung versetzte.

Auch im weiteren Fortgang der RV steht die Forderung, ‚Gott über alles zu lieben‘, im Zusammenhang mit der Polemik gegen die menschliche Anmaßung, *ex totis viribus Deum diligere posse naturaliter, sine gratia*¹⁰² (274, 12). Selbst als Ansatz ist Gottesliebe in uns nur durch die Gnade; wegen des verbleibenden Restes der *concupiscentia* ist der Mensch

¹⁰⁰ Diese freie und von der Furcht befreite Hingabe wird auch in dem schönen Corollar zu 7, 6 (337, 10 ff.) umfassend beschrieben, wo die *charitas* geradezu als Objekt des gesamten geistlichen (*spiritualis, moralis*) Verständnisses der Schrift angegeben wird. Nur darf hier eine gewisse Schwankung durch den verwendeten umfassenderen Begriff *charitas* nicht übersehen werden: *de charitate seu de affectu, de dilectione iustitiae et odio iniquitatis, hoc est quando aliquid faciendum vel omittendum docetur* (337, 11 ff.).

¹⁰¹ *Hilariter* (in der Erfüllung des Gesetzes) 205, 21 f. 235, 7.23; 241, 23; 257, 27; 258, 2; 279, 21; 291, 11; 336, 14; 341, 32; 308, 7. *facilitas* (341, 31; 343, 1). *gratuite* 241, 23; 308, 7. Liebe zum Gesetz (vgl. 207, 1). — Deutlicher noch: *querentes non nisi Deo placere* (235, 23); *amore Dei pure* (*facere*) 236, 20; *amore solo Dei* (248, 14); *pure Deum* (*quaerere*) 258, 12; *pure Deum amare et colere* (305, 14); *non nisi solum et purum Deum diligit* (306, 28; *solam Dei voluntatem in omnibus diligens* (357, 20).

¹⁰² Vgl. 275, 9 f. (zu Rm 4, 7): das Gesetz sagt: *ne concupisces, sed Deum diliges*; vgl. dazu Deut. 5, 18; 6, 5.

stets ein *sanandus* (vgl. S. 229); denn er liebt eben Gott noch nicht *toto corde* . . . Und so wird es bleiben *donec totum auferatur et perfecta Dei dilectio donetur credentibus* . . . d. h. bis ans Ende des Lebens, den *perseveranter usque in finem pulsantibus* (275, 14 f.).

Wir sehen, es geht auch hier gegen den Hauptfeind des Apostels im Römerbrief und Luthers in der RV: gegen die jüdische Werkgerechtigkeit. Dies ist ja die Sünde jenes immer wieder gerügten *iustitarius*, daß er sich selbst (und zwar *super omnia* 237, 12 ff.) liebt und alles *propter seipsum* tut, statt die geforderte Totalhingabe an Gott allein und *propter Deum solum* zu verwirklichen, was allein die voll liebende ‚*impletio cordis*‘ (vgl. 205, 36) wäre.

c) Diese Linie wird von Luther durchgezogen bis zu einer ungewöhnlich engen Einheit zwischen Gesetz, *charitas*, Christus und *spiritus sanctus*, einer Einheit, deren Zentrum die *charitas* ist: *Unde puto, quod ‚legem scribi in cordibus‘ sit: ipsam ‚charitatem diffundi in cordibus per spiritum sanctum‘, quae proprie est lex Christi et plenitudo legis Mosi, immo est lex sine lege, sine modo, sine fine, nesciens limitem, - sed superextenta super omnia, quae lex praecipit aut praecipere potest* (203, 8—12).

Einen solchen ungewöhnlichen Satz sollten alle gründlich durchdenken, vor allem aber die, denen es Vergnügen macht, nur an gewissen Übersteigerungen Luthers hängen-zubleiben.

Diese in verschiedenen Formen ausgesprochene Forderung Luthers, das Gesetz zu erfüllen, gipfelt praktisch in der Umwandlung der *concupiscentia*, die zur Sünde drängt, in die *concupiscentia charitatis*, damit der Mensch das Gesetz *prona voluntate* erfülle, nämlich mit einer gleich-großen Freude wie er sie tatsächlich an der Sünde und den eigenen bösen Gelüsten hat (254, 4 ff.).

Das Gesetz wird dabei zu einem heilsamen Mittel: als *lex irritans* und als *occasio peccati* (253, 25 ff.; 319, 5 ff. etc.) macht es den Menschen deshalb zum Sünder, damit er die totale Auswegslosigkeit seiner Lage sehe¹⁰⁸ und den einzigen rettenden Ausweg gehe, den Weg der Liebe durch das Evangelium: . . . *Quia docet, ubi et unde gratia seu charitas habeatur, scil. Ihesum Christum, quem lex promisit, Evangelium exhibet. Lex praecipit charitatem et Ihesum Christum habendum, sed Evangelium offert et exhibet utrumque* (338, 15—20).

¹⁰⁸ *Quam autem utilis est cognitio! Quia qui hoc cognoscit, gemit ad Deum et humilitatus petit erigi et sanari hanc voluntatem. Qui autem non cognoscit, non petit; qui autem non petit, non accipit, ideo nec iustificatur, quia ignorat suum peccatum* (254, 11—14 etc.). *docet, ubi et unde gratia seu charitas habeatur, scil. Ihesum Christum, quem lex promisit, Evangelium exhibet. Lex praecipit charitatem et Ihesum Christum habendum, sed Evangelium offert et exhibet utrumque* (338, 15—20).

4. Damit ist umfassend erwiesen, daß der Begriff des Glaubens, wie ihn der junge Luther faßt, die Liebe nicht ausschließt und sie auch keineswegs vernachlässigt. (Es ist mir nicht fraglich, daß dies auch für den späteren Luther gilt, doch liegen für diese These bisher nur vereinzelte Feststellungen, nicht aber eine das Thema exakt und erschöpfend behandelnde Untersuchung vor.) Zusammen mit der Feststellung, daß Luther nicht die Werke selber tadelt, sondern nur ihren Eigenwert vor und außerhalb des Glaubens ausschließt, dürfte auch erwiesen sein, daß sein Glaubensbegriff von dieser Seite her ein katholisches Verständnis zuläßt.

Wir haben keine Veranlassung über dieser Feststellung zu übersehen, daß Luthers Polemik gegen die frommen Werke allzu oft und grob über das Ziel hinausging. Aber, ehe er zur Verwerfung der Mönchsgelübde fortschritt (die er in der RV noch ausdrücklich und wie selbstverständlich bejahte¹⁰⁴) und ehe er die hl. Messe in Mißdeutung des *opus operatum* zu einem Menschenwerk machte, steht seine Polemik in dieser Sache nicht grundsätzlich gegen die katholische Auffassung.

5. a) Man kann Luthers theologisches Drängen nach der reinen Gottesliebe auch von seinem Sünden-Begriff her stützen, und zwar von jener Seite der menschlichen *incurvitas*, der wir seit dem Beginn unserer Analyse immer wieder begegnen¹⁰⁵: Sünde, sagt er, ist es nicht nur, wenn du den Tod fürchtest, sondern auch „wenn du vor der Sünde schauerst, vor dem zukünftigen Gericht“¹⁰⁶. Denn das Jüngste Gericht, bei dem Gottes Zorn offenbar wird, ist ja der Wille Gottes; du mußt es mit Freuden erwarten und du mußt wünschen, es geschehe bald. Denn nicht durch Angst, sondern durch die Liebe entrinnt man dem Zorn Gottes.

b) Tiefer noch führen jene uns bekannten Aussagen Luthers über die Vergebung der Sünden als einer inneren Umwandlung des Menschen. In diesem Vorgang¹⁰⁷ erfährt die Sündhaftigkeit selber eine entscheidende Wandlung zu einer positiven Funktion. In der uns gegen unsere Ohnmacht geschenkten Umwandlung nimmt Christus meine Sünde (204, 18—20) und gibt mir dafür die Kraft seiner *impletio legis*¹⁰⁸, das Gesetz wird durch seinen Tod zur *lex Christi*, d. h. zum Gesetz seiner Liebe, zu einer *purissima affectio in Deum* (306, 26).

¹⁰⁴ Vgl. oben Anm. 94.

¹⁰⁵ Vgl. zum Folgenden auch die verschiedenen bereits in diesem Abschnitt angezogenen Stellen, welche die Ichbezogenheit der menschlichen guten Werke betreffen.

¹⁰⁶ 364, 27 ff. zu Rom 8, 7. Luther konzediert, daß man sich zwar davor fürchten solle; aber um die Klugheit des Fleisches zu erkennen, von der befreit zu werden, die Schwachen sich mühen mit dem Ziel, in *spem securitatis transferri per gratiam Dei* (vgl. S. 233).

¹⁰⁷ oben s. Anm. 41.

¹⁰⁸ *Legem nemo implet nisi Christus* 260, 18.

Nun hebt ja, wie wir hörten, nach Luther weder die Ausgießung der Liebe noch die Gegenwart des Hl. Geistes selbst (vgl. 308, 27) das *peccatum manens* restlos auf. Aber daraus darf nicht gefolgert werden, daß die Liebe für die Dauer dieses Zustandes noch nicht realiter gegeben sei und noch nicht die Wirklichkeit unseres Lebens gestalte. Denn der von Luther beschriebene Prozeß ist ja keinesfalls als pure *destructio* oder ausschließ-lich als Vorbereitung zu verstehen (s. o. Rechtfertigung als objektiver Vorgang S. 150).

c) Die als *peccatum manens* und andererseits als *peccatum peccati* (323, 10 ff.) gepriesene ‚Sünde‘ birgt und befördert *sub contrario specie* die reale Gerechtmachung und Heiligung. Der Christ bleibt nicht in der *agnitio et confessio peccati* stecken, sondern er vermag in der Kraft der Gnade die Herrschaft über die Sünde sowie die Reinheit der Willens- und Liebeshingabe an Gott und sein Gesetz zu erreichen. Lediglich die Spontanität bleibt dem Menschen für die Dauer dieses Lebens unerreichbar.

So ergibt gerade die Analyse des *peccatum manens* auch einen Befund, der sich als *vita charitatis et iustitia Dei* (399, 28) qualifizieren läßt. Und dies nun ist gerade die überraschende Auslegung, die Luther dem umstrittenen Röm 7 gibt: Paulus will und tut das Gute; sein *velle*, mit dem er die *voluntas legis* ergreift, ist bereits *promptitudo spiritus quae ex charitate est* (344, 24); die *interior mens* und die *conscientia* sind bereits *pura et volens in lege Domini* (346, 1); das *velle* des Apostels streckt sich aus nach jener *facilitas* spontaner Liebe, kämpft um sie und leidet und seufzt unter ihrem Fehlen. (Freilich dieses *perficere*, die Vollkommenheit dieses Tuns, bleibt ihm versagt, weil das Fleisch und die Konkupiscenz noch dagegen streiten; 342, 14 ff.).

6. Diese Einschränkung bleibt also: auch in der Verwandlung und in der Rechtfertigung so hohen Grades bleibt nach Luther doch noch eine wirkliche Sünde im Menschen. Zwar ist dieser Mensch, wie wir sahen, nicht mehr der *vetus homo*, aber auch seine *bona opera* sind noch sündhaft *natura sua*, eben weil sie geschehen *renitente fomite*, d. h. also nicht mit so großer Reinheit (*intentione*), wie das Gesetz es verlangt, also weil sie nicht getan werden *totis viribus . . . sed tantum ex viribus spiritus, repugnantibus viribus carnis* (289, 17 f.).

a) Freilich, wieder gilt es, auch den anderen Bezug festzuhalten: so ernst die Sünde des Verwandelten von Luther genommen wird, sie ist eben - das muß immer wieder betont werden - nicht mehr die Sünde des *vetus homo*. Sie ist ein *vitium*; seinetwegen hat nach Augustin die *charitas* noch nicht jene Fülle, die nicht mehr vermehrt werden könnte; das bedeutet, ihre Fülle ist geringer als sie sein müßte¹⁰⁹. Wegen dieses *vitium*

¹⁰⁹ RV zu 4, 7; 289, 1—6 Augustin, Ep. 29 ad Hieronymum 4, 15 (PL 33, 739) (nach Ficker in WA 56, 289 Anm.).

sagt Augustin, gibt es keinen einzigen Gerechten auf Erden¹¹⁰. Und doch ist es wiederum auch dieser selbe Zustand (der noch nicht vollkommenen Liebe), der durch Christus *de plenitudine puritatis sua* (ebd. 289, 31), oder weil Gott die Sünde nicht imputiert (Z. 20), zu einem *peccatum veniale* wird¹¹¹. -

Man wird nicht übersehen dürfen, daß Luther nicht angibt, was eigentlich dieses *vitium*, da es doch Sünde ist (wenn auch nicht des alten Menschen), von der Sünde des alten Menschen trennt bzw. daß er keinen oder kaum einen Unterschied macht zwischen Unvollkommenheit und Sünde¹¹².

Wir stehen hier an einem entscheidenden Punkt, der wieder das Problem der Terminologie für eine Analyse Luthers in seiner überragenden Bedeutung hervortreten läßt. Die Terminologie und die Theorie der Scholastik werden hier erhebliche Bedenken anmelden. Auch mit jenen Stellen der Hl. Schrift, die das volle Leben Christi in uns bekennen (z. B. „nicht mehr ich lebe . . .“ Gal 2, 20), werden die ausgeführten Gedankengänge der RV nicht ohne weiteres zur Deckung gebracht werden können. Andererseits denken wir an den Sprachgebrauch des Römerbriefes, besonders im 7. Kapitel, und umgekehrt an den zitierten Satz Luthers, der sagt, daß der Gerechtfertigte *eadem iustitia* sei, wie Christus selbst (oben S. 222; vgl. S. 218). So gesehen scheint Luthers Theorie auch in diesem Punkt nicht einfachhin aus der katholischen herauszufallen.

b) Unerlässlich ist, daß man auch hier das *simul* beachte. Durch dieses *simul* sind wir *rei et non rei*, krank und doch gesund, so wie es die Parabel vom barmherzigen Samariter illustriert, die Luther mit offener Vorliebe öfters anzieht (z. B. 351, vgl. S. 229 u. 242). Die Aufgabe des

¹¹⁰ A. a. O Vgl. 3 Reg 8, 46 u. Ps 142, 2.

¹¹¹ Hier müßte man daran erinnern, daß eine ähnliche Theorie der läßlichen Sünde von Johannes Gerson und John Fisher vorgetragen wird. Es handelt sich um eine Auffassung, die die Sünde weniger dinglich beschreibt.

¹¹² Luther sagt, daß die *bona opera* des schon gesundenden Menschen, der also schon nicht mehr *homo vetus* ist, ihrer Natur nach *mortalia* seien. — Hierzu ist wohl festzuhalten: 1) Das *natura sua* wird in seinem Bedeutungsgehalt weder hier noch sonst genau umschrieben. — 2) Die *bona opera* des Menschen, der schon nicht mehr *homo vetus* ist, sind nach Luthers Text offenbar nicht mehr von gleicher Art wie die des *homo vetus*, das heißt des eigentlich und ganz dem Tod verfallenen Menschen. Von daher darf man wohl *natura sua* so deuten: es sind die Akte, wie sie an und für sich sind oder vielmehr wären, wenn sie vom *homo vetus* getan würden. — 3) Über das hinaus, was diese *bona opera* moralisch höher stellt als die des *homo vetus*, gibt es noch (also außerdem, und zwar entscheidend) die *non-imputatio Dei* als *mortalia*. Diese *non-imputatio* scheint das Seiende der Sünde nicht zu treffen, außer man erklärt Luthers Ausdrucksweise einfach als unklar, insofern nämlich, als er hier die Qualität der *opera bona* des *homo iam non vetus* nicht einfach zusammenfallen läßt mit der *non-imputatio*.

Christen, der durch die Gnade schon nicht mehr einfach ein Mensch ist¹¹³, d. h. nicht mehr *homo vetus* ist, sondern bereits angefangen hat, gesund d. h. gerechtfertigt zu werden, ist diese: er soll die trotz allem bleibende Sünde, gegen die er ankämpft, der er nicht zustimmt, vor Gott anerkennen und bekennen; denn das ist der einzige Weg zur Rettung. Dieses demütige Bekenntnis allein stellt uns unter das rettende Gericht des Kreuzes. Denn dieser Mensch, obschon er ein Sünder ist, gehört schon zum *populus Dei jugiter portans iudicium crucis super seipsum* (266, 11 zu 3, 28)¹¹⁴.

Hier wird auch klar, auf welche Sünde Luthers Bemerkung eigentlich zielt, wenn er sagt, sie sei nicht zu erfahren, sondern nur aus dem Glauben zu glauben (*sola fide credendum* 231, 19). Luther verlangt in seiner (von Paulus inspirierten) paradoxalen Art, der Mensch müsse, um gerechtfertigt zu werden, *peccator fieri*¹¹⁵. Die Formel umschließt im Grunde alles, um was es nach Luthers Auffassung im Römerbrief geht: *omnem iustitiam nostram perire*. Aber in seinem Vollsinn ist das ein Geheimnis. Verwirklicht werden kann es nur, wenn einer sich im *verbum crucis* gefangen gibt (vgl. S. 144 f.). Dann wird er eins mit dem Sündenlosen, der für uns, besonders am Kreuz, zur Sünde wurde. Das Kreuz aber zeigt und ist die Einheit: Sieg über die Sünde durch die uns erlösende Liebe (306, 26).

c) Hier werden wir von Luther zum Verständnis dafür geführt, daß das Hauptziel der Offenbarung, die Rechtfertigung bzw. die Bekehrung, eine Tat von Gottes L i e b e ist; wie er zu Röm 12, 20 (474, 10) sagt: „Gott bekehrt, indem er seine Güte schauen läßt.“ Dies allein ist die Weise, wahrhaftig zu bekehren, nämlich durch die Liebe.

In diesem Licht kann man dann Luthers Preis der unvergleichlichen Liebe Gottes verstehen, die er uns schenkt, die wir ihm darbringen können¹¹⁶ als *amor purissimus*, der nichts mehr für sich verlangt, auch keine Sicherung des Erkennens, vielmehr in die innersten Dunkelheiten hineingerissen wird, wo dann überwunden ist (*longissime abest*) jener große Feind seit Beginn der Vorlesung: die eigene *iustitia*, die der Mensch *n u n* weder sucht, noch liebt, bei der er nicht verharret, die ihn nicht sicher macht, auf die er nicht hofft: „Die Liebe Gottes schafft ein unüberwindliches Anhängen an Gott . . . indem sie die Herzen willig macht.“ Unwillige und gewaltsame Herzen sind also nicht geeignet (50, 8 ff. Glosse zu Röm 5, 5). Gottes Liebe allein macht uns fähig *gloriarı in tribulatione*. Aus uns wäre dies unmöglich; die Kraft der *charitas per spiritum* ist die

¹¹³ Vgl. 195, 7 f. und öfters.

¹¹⁴ Vgl. oben Anm. 110.

¹¹⁵ Z. B.: *nos oportere peccatores fieri, mendaces, stultos*, das heißt *omnem iustitiam nostram perire* (229, 9 f.).

¹¹⁶ Vgl. das Ineinander von *amor Dei*, in der er uns und wir ihn lieben: 381, 15.

purissima affectio in Deum. Sie allein hat die Gewalt, von Sünde und Ungerechtigkeit zu befreien und die Herzen Gott zu öffnen (306, 26 ff.).

Diese Liebe richtet sich ausschließlich auf Gott, noch nicht einmal auf seine Gaben an die Menschen. Durch die Liebe Gottes allein, die alle Erdschwere und alles Sicherungsverlangen, alle kreatürliche Furcht und alle Grenzen in mystischer Urerfahrung, einschmilzt und durchbricht und dem Menschen jenseits aller rationalen Möglichkeiten das dunkle Fluten des innergöttlichen Lebens aufzuschließen beginnt, lieben wir Gott, *ubi nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est in quod confidatur aut quot ametur aut timeatur sed super omnia in invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem* (307, 4 ff.). In diesem Zusammenhang ist die *fides* nicht einmal erwähnt!

d) Diese *charitas Dei* ist eine Gabe Gottes (307, 12); sie ist das Gegenteil der eigenen *iustitia*. Alles Übrige ist *peccatum*, was *concupiscitur praeter Deum . . . iustitias, orationes, studia . . . alia opera* (348, 26 ff.).

Die Liebe Gottes ist freilich nur dem Berufenen bestimmt (*secundum propositum*), aber ihnen gereicht alles zum Besten (Röm 8, 28). Nur kann sich Luther wieder einmal nicht enthalten, ein übersteigerndes Paradoxon beizufügen: *etiam mala* (381, 16)! Dies wird freilich durch eine überströmende Beschreibung der grundlosen Liebe Gottes überwölbt, durch die nur mehr Gott und alles andere nur seinetwegen geliebt wird, im Unterschied zur falschen Liebe der *iustitiarum* der vielen Werke und Gebete.

Diese echte Liebe Gottes allein verwirklicht ein *concupiscere*, das das Gegenteil der *concupiscentia* meint (vgl. 348, 24 ff.); Luthers Theologie strebt im Geheimen zu dieser Liebe Gottes hin.

* * *

Die Grundauffassung Luthers in der RV über Sünde und Rechtfertigung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: die Sünde ist sosehr Teil auch des Glaubenden, daß sie in diesem Leben nie ganz in dem Sinne vernichtet wird, daß in voller *hilaritas* der Hingabe an Gottes Willen nichts mehr im Menschen gegen das *non concupisces* stünde, und das *diligere deum omnibus viribus* erreicht würde. Dieses *peccatum manens* verhindert andererseits keineswegs die wirkliche Einheit des Glaubenden mit Christus. Durch seinen Glauben, der Christi Glauben ist, in dessen Kreuzestod eingebunden und darin die Verurteilung seiner Sünde in Gottes Spruch annehmend, wird er im innersten umgewandelt und vor Gott gerechtfertigt in der Liebe Gottes.

Es dürfte schwer fallen, dieser original lutherschen, oft gewundenen Prägung das Zeugnis zu verweigern, sie bleibe innerhalb der katholischen Lehre.

Zur Gestalt und Biographie Thomas Münzers

„Thomas Münzer ist eine der in der historischen Literatur am meisten umstrittenen Gestalten“, schreibt der Russe M. M. Smirin in seinem Werk „Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg“¹. Darin stellt er in der Gefolgschaft von Engels, Marx und Lenin Münzer als den großen Volksrevolutionär hin, dessen Werk, die erste Volkserhebung der deutschen Geschichte, an Luthers bürgerlichem Obrigkeitsdenken gescheitert sei. Eine ähnliche Auffassung haben schon früher K. Kautzky in „Vorläufer des neueren Sozialismus“² und E. Bloch in dem Werk „Thomas Münzer als Theologe der Revolution“³ vertreten. Gegen diese einseitige Sicht Münzers als Sozialrevolutionär hat H. Boehmer das primär religiös-theologische Anliegen bei ihm betont. In den Bauernkrieg sei Münzer nur episodisch hineingezogen worden. Boehmer sieht in ihm den großen Initiator der Täuferbewegung. Er schreibt: „Die welthistorische Bedeutung Münzers beruht somit nicht auf seinem Anteil an dem sogenannten Bauernkrieg, denn in den ist er nur zufällig verwickelt worden, sondern darauf, daß er der eigentliche Urheber der großen Täuferbewegung und zugleich der Urheber der mystisch-spiritualistischen Bewegung gewesen ist, die seit 1525 die evangelische Bewegung begleiten“⁴. Doch bei allen Vorbehalten gegenüber Münzer, die Boehmer als Lutheraner hat, und aller Kritik gegenüber Versuchen, ihn als Volkshelden zu heroisieren, glaubt Boehmer doch „behaupten zu dürfen, daß er nächst Luther der selbständigste und originellste und daher auch der einflußreichste religiöse Denker seiner Zeit gewesen ist“⁵.

Wenn Münzer einseitig im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg gesehen und sein Einfluß auf diesen überschätzt wurde, dann ist das nicht zuletzt auf die Melanchthon zugeschriebene „Histori Thome Müntzers des anfangers der

¹ Berlin 1956, 637; vgl. A. Meusel, Thomas Münzer und seine Zeit, Berlin 1952.

² Bd. 2, Stuttgart 1913, 1—122; Neudruck Berlin 1947.

³ München 1921; der erneute Abdruck (Frankfurt 1962) soll „Berichtigungen gemäß der seitherigen Münzerforschung“ bringen. Davon ist wenig zu merken, nicht einmal die den Quellen entsprechende heutige Schreibweise Müntzer ist übernommen. Wohl um der sozialromantischen Melodramatik willen bleibt die Jugend Münzers weiter überaus düster gezeichnet. Historisch relevant ist dieses Buch weniger hinsichtlich Münzers, als hinsichtlich des naiven Kommunismus und der revolutionären Romantik der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts, bzw. Ernst Blochs, die in ihm ihren Niederschlag fanden. Ob das den Neudruck lohnt?

⁴ H. Boehmer, Th. M. und das jüngste Deutschland: Ges. Aufsätze, Gotha 1927, 189—222, S. 221.

⁵ Ebd. S. 216.

döringischen uffrur“⁶ von 1526 und auf Luther selbst zurückzuführen. Dieser hat Münzer als „mörderischen und blutgerigen Propheten“ (WA 18, 367) verfermt und als „Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert und nichts denn Raub, Mord, Blutvergießen anrichtet“ (WA 18, 357) oder als Mordgeist, der „unter Gottes Namen durch den Teufel geredet hat“ (WA 18, 367), hingestellt.

Dieses von den Reformatoren geprägte Bild des falschen Propheten blieb beherrschend, bis es im 19. Jahrhundert durch das Sozialrevolutionärs abgelöst wurde⁷. Nach H. S. Bender⁸ haben Luther und Melanchthon Münzer auch zum Stifter der Wiedertäufer gemacht. Das sei aber „geschichtlich vollständig unhaltbar“. Münzer sei „in keinem Sinn selbst Wiedertäufer gewesen“⁹. Man müsse zwischen den Wiedertäufern und zwischen Spiritualisten wie Storch und Münzer unterscheiden. Von 1525 an habe man dagegen mit dem Namen „Wiedertäufer“ alle treffen wollen, die aus irgendeinem Grunde in Opposition zur Hauptlinie der Reformation standen, also den ganzen „linken Flügel“. „Wiedertäufer“ bedeutete im 16. Jahrhundert einfach die Feinde der Wahrheit, die Gegner Gottes und seiner Sache, die größte Gefahr für die bestehende Ordnung von Gesellschaft, Staat und Christentum. Sie sind eine teuflische Sekte von teuflischem Ursprung und sind als solche erbarmungslos auszurotten. So haben Luther, Melanchthon, Zwingli u. a. den weltlichen Fürsten samt Stadtvätern geraten und so wurde gehandelt“¹⁰. Das Täufertum kennzeichnen die Erwachsenen- oder Glaubenstaufe und die abgesonderte Gemeinde der Heiligen. Von Münzer wurde die Wiedertaufe dagegen nie geübt, sie wurde zuerst 1525 in Zürich gespendet. Münzer veröffentlichte 1523 in der „Ordnung . . . Deutschen Amtes“ eine Tauf liturgie für Kinder: „Von der taufe wie man die heldet“. In der „Protestatio“ (1524) wandte er sich nicht nur gegen die Kindertaufe, sondern gegen die Überschätzung der sakramentalen Taufe überhaupt. Nirgends sei zu lesen, daß Maria oder die Jünger Christi mit Wasser getauft worden seien. In Joh 3, 5 sei Wasser, wie überhaupt im 4. Evangelium, als „Bewegung des Geistes“ zu verstehen. Die Wiedertaufe zu fordern, lag nicht in der Linie dieser Auffassung. Was den Kirchenbegriff angeht, war Münzer

⁶ Abgedruckt in: Th. M. Sein Leben und seine Schriften, hrsg. v. O. H. Brandt, Jena 1933, 38–50; vgl. H. Boehmer, Studien zu Th. M.: Zur Feier des Reformationsfestes der Universität Leipzig, Leipzig 1922: „Nur als ein Spezimen humanistischer Geschichtsschreibung und ein gutes Beispiel dafür, wie Melanchthon geschichtliche Fragen betrachtete und behandelte, hat sie (das heißt die ‚Histori Thome Müntzers‘) noch ein gewisses Interesse. Der Satz, zu dem Luther auf Grund seines Biblizismus gelangt war, daß Müntzer durch den Teufel geredet und gefahren habe, steht in ihr gewissermaßen als Thema probandum an der Spitze und wird danach schulgerecht an den Lehren und Taten des ‚besessenen Menschen‘ im einzelnen bewiesen“ (S. 4).

⁷ W. Zimmermann, Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges, Stuttgart 1842–43, 1856; Fr. Engels, Der deutsche Bauernkrieg, 1851, Berlin 1908.

⁸ Die Zwickauer Propheten, Th. Müntzer und die Täufer: Theol. Zeitschrift 8 (1952) 262–278.

⁹ Ebd. 266.

¹⁰ Ebd. 274.

eine abgesonderte Gemeinde der Heiligen nicht genug. Er wollte das Reich Gottes auf Erden bauen und, wenn nötig, sollten die Auserwählten die Gottlosen mit dem Schwert zwingen.

Für Münzer erheischte der Wille Gottes auf allen Gebieten unmittelbare und unbedingte Verwirklichung. Luthers Scheidung zwischen den beiden Regimentern war ihm fremd. Nicht als Sozialrevolutionär, sondern als Eiferer für den Anspruch des Evangeliums in allen Bereichen und gegenüber allen Ständen trat Münzer auf¹¹. Die Beschwerden über die materielle Not sind nur beiläufig. Es geht um den rechten Glauben. Den Armen und Unterdrückten soll Zeit und Raum zu einem Leben für Gott und das Evangelium geschaffen werden. Die Stolzen, die vom Thron gestürzt werden müssen, sind vor den Fürsten die Schriftgelehrten mit ihrem „mönchischen Abgott“ Luther, die den rechten „Geistglauben“ verhindern. In „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch in Wittenberg“ (1524) verwahrt sich Münzer gegen den Vorwurf des Aufruhrs. Er wendet sich gegen die Rechtfertigungslehre Luthers, der das Gesetz des Vaters verachte und durch die Gültigkeit des Sohnes den Ernst des Vaters zuschanden mache, und gegen die Leugnung der Willensfreiheit. Wir können Münzer glauben, wenn er nach der Katastrophe bei Frankenhäusen in seinem „Abschiedsbrief“ schreibt, das Volk habe ihn „nicht recht verstanden“, es habe „seinen Eigennutz mehr gesucht als die Rechtfertigung der Christenheit“¹².

Bis heute fehlt eine sachgerechte Würdigung Münzers auf Grund seiner Schriften, Briefe und nicht zuletzt seiner Gottesdienstordnungen. Aber nicht nur die Wertung seines Wollens und Wirkens ist umstritten; schon der äußere Ablauf seines Lebens ist ungewiß. Wir können bisher nur über wenige Jahre, nämlich über die Zeit in Zwickau (Mai 1520 — April 1521) und in Allstedt-Mühlhausen (Ostern 1523 — Mai 1525) genauere Auskunft geben. Das übrige Leben Münzers liegt im Dunkel, bekannte Einzelheiten lassen sich schwer in Zusammenhang bringen. Leider verführt das manche Forscher zu Kombinationen, die nicht nur nicht hinreichend begründet sind, sondern klar belegbaren Tatsachen widersprechen. Letzteres gilt auch von den „Neuen Forschungen über Thomas Münzer“ des Quedlinburger Kirchenarchivars H. Goebke¹³. Seine zum Teil haltlosen Behauptungen dürfen nicht unwidersprochen bleiben. Vor allem, weil sie schon von anderen Arbeiten übernommen wurden, somit die Gefahr einer Legendenbildung besteht¹⁴. Die dankenswerten Nachforschungen

¹¹ Auch nach Martin Schmidt (Das Selbstbewußtsein Th. Müntzers und sein Verhältnis zu Luther. Ein Beitrag zu der Frage: War Th. M. ein Mystiker?: *Theologia Viatorum* 6 [1954—58], Berlin 1959, 25—41) geht es Müntzer vor allem um die Freiheit der Verkündigung, nicht um das Recht der Gewaltanwendung (S. 35). Er tendierte auf den Typus des kirchlichen Pietismus, „auf einen Typus des Amtsverständnisses, in dem objektiver und subjektiver Faktor, Auftrag und Annahme, Erkenntnis und Ergriffenheit, Lehre und Leben einander die Waage halten“ (S. 40).

¹² Th. M.'s Briefwechsel, hrsg. v. H. Bohmer und P. Kirn, Leipzig 1931, Nr. 94 S. 127 f.

¹³ Harz-Zeitschrift 9 (1957) 1—30

¹⁴ Z. B. von G. Franz: Artikel „Müntzer“ in RGG ⁴IV, 1183.

Goebkes in den Archiven haben ergeben, daß der Name Münzer in verschiedensten Lesarten in Quedlinburg, Stolberg und Aschersleben relativ häufig vorkommt. Die Frage ist aber, ob Goebke diese Namen immer mit den richtigen Personen identifiziert. Hier möchte ich nur seinen Aufstellungen hinsichtlich des Geburtsjahres Münzers und seines Ordensstandes als Augustinermönch entgegentreten.

In dem von der Matrikel der Universität Leipzig für das Wintersemester 1506 aufgeführten „Thomas Munczer de Quedilburck“¹⁵ sieht Goebke mit der übrigen Forschung den Reformator Thomas Münzer aus Stolberg, obwohl die Leipziger Matrikel gewöhnlich den Geburtsort und nicht den Wohnort der Studenten aufführt und die Matrikel von Frankfurt/Oder 1512 einen Thomas Münzer aus Stolberg verzeichnet¹⁶. Wir wissen, daß Münzers Familie in Stolberg und Quedlinburg gelebt hat. Denn in einem Brief an seinen Vater oder Stiefvater führt er die Bewohner dieser Orte als Zeugen dafür an, daß seine Mutter Vermögen mit in die Ehe gebracht hat¹⁷. Danach hätte Münzer in Leipzig den derzeitigen Wohnort seiner Eltern als Heimatort angegeben, in Frankfurt dagegen später seinen Geburtsort Stolberg. Aber woher weiß Goebke, daß er in Leipzig Theologie und nicht zunächst, wie vorgeschrieben, die Freien Künste studiert hat? Diese völlig unbegründete Annahme führt zu folgenden weiteren Spekulationen: Ohne vorausgegangenes Studium in der Artistischen Fakultät wurden nur Angehörige der Bettelorden in der Theologischen Fakultät immatrikuliert. Also war Münzer Bettelmönch. In Quedlinburg gab es nun nur ein Franziskaner- und ein Augustinerkloster. Offensichtlich aus Freude an der Analogie zu Martin Luther entscheidet Goebke sich „dafür, daß Thomas Münzer vor 1506 Augustinermönch in Quedlinburg gewesen ist“ (S. 5), um dann daraus weitere Kombinationen herzuleiten.

Doch wieso hat der in der Leipziger Matrikel aufgeführte Thomas Münzer Theologie und nicht zunächst die „Artes“ studiert, der unmittelbar vor ihm verzeichnete „Andreas Appenrad de Quedilburck“ aber wohl? Denn daß dieser der Artisten-Fakultät angehört hat, wissen wir sicher, weil er im Sommersemester 1509 zum *Baccalaureus artium* promoviert wurde¹⁸. Weshalb soll Thomas Münzer, über dessen artistische wie theologische Grade wir nichts in den Matrikeln finden können, nicht auch erst die „Artes“ studiert haben? In den Briefen wird er jedenfalls als *Magister artium*¹⁹ oder als *Magister artium* und

¹⁵ Die Matrikel der Universität Leipzig, hrsg. v. G. Erler, Bd. I: Die Imatrikulationen v. 1409—1559, Leipzig 1895, 477.

¹⁶ Thomas Müntzner Stolbergensis 10 (grossus) seditiosus. Ältere Universitätsmatrikeln. I Universität Frankfurt a. O., hrsg. v. E. Friedlaender, Bd. I 1506—1648, Leipzig 1887, 34.

¹⁷ Briefwechsel Nr. 14 S. 14 f.

¹⁸ Die Matrikel der Universität Leipzig Bd. II: Die Promotionen von 1409 bis 1559, Leipzig 1897, S. 448.

¹⁹ Briefwechsel Nr. 2 S. 1; Nr. 29 S. 31.

Baccalaureus der Theologie angeredet²⁰. Danach wäre Thomas Münzer sogar Magister der Freien Künste gewesen, während er es in der Theologie nur zum *Baccalaureus* gebracht hätte. Für Goebkes verwegenen Schluß auf den Ordensstand Münzers fehlt also schon die Voraussetzung. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb die Matrikeln von Leipzig und Frankfurt gerade bei Münzer, der Sonderprivilegien für Mönche in Anspruch genommen hätte, die Bezeichnung *frater*, die sie sonst beifügen, ausgelassen hätten.

Auch sonst finden wir keinen Hinweis, daß Münzer Mönch war. Wie andere junge Weltpriester bewirbt er sich um Altarpfründen und Pfarrstellen, ist er als Kollaborator und als Hausgeistlicher (Frose, Beuditz, Halle) tätig und wird er schließlich Pfarrer. Er hätte kaum Luther als „mönchischen Abgott“²¹ und „ausgeschämten Mönch“²² bezeichnet, wenn er selbst das Mönchsgewand getragen hätte. Sind das aber nur Konvenienzgründe, so haben wir einen direkten Beweis gegen das Mönchtum Münzers darin, daß ein offizielles Schreiben ihn ausdrücklich als Weltpriester bezeichnet. Am 6. Mai 1514 präsentiert der Rat der Altstadt Braunschweig dem Plebaunus Hennings Breyer den Priester der Diözese Halberstadt Thomas Münzer für eine Altarpfründe in der St.-Michaelis-Kirche in Braunschweig²³. In völliger Verkennung des Charakters und Wortlautes dieses Schreibens behauptet Goebke, der Rat der Altstadt in Braunschweig habe am 6. Mai 1514 an Thomas Münzer in Halberstadt geschrieben²⁴, und zieht daraus weitere falsche Folgerungen. Gegen diese klare Bezeichnung Münzers aus dem Jahre 1514 als Priester der Diözese Halberstadt kann es kein „wichtiger Beweis für die Tatsache, daß Münzer Mönch war“, sein, daß Herzog Georg von Sachsen angeblich zu Münzer in dessen letzten Augenblicken gesagt habe: „Müntzer lasse dir leyd sein, daß du deinen Orden verlassen hast und daß du dein Kappen ausgezogen und ein Weib genommen hast“²⁵. Denn Herzog Georg kannte Münzer erst in seinen letzten Jahren und nicht aus der Zeit, in der er Mönch hätte gewesen sein können.

Als Geburtsjahr hat man bisher 1488 oder 1489 angenommen. Dieses Datum durfte man aus der Immatrikulation im Jahre 1506 schließen²⁶. Goebke hat nun in Stolberger Akten eine Ratsrechnung aus dem Jahre 1484 gefunden,

²⁰ Briefwechsel Nr. 7 S. 6: *artium et philosophiae magistro et scripturae sanctae baccalario*; Nr. 17 S. 17: *Venerabili domino magistro Thome Muntzer theologie acuto magistro* . . . ; Nr. 26 S. 26: Dem werdyghen herren herren Thomaß Munther backalarien der hylgen geschryft“.

²¹ Th. M. sein Leben und seine Schriften, hrsg. v. O. H. Brandt, S. 184.

²² Ebd. S. 195.

²³ Vgl. Briefwechsel Anhang Nr. 1 S. 129: . . . *Ad altare sancte et gloriose virginis Marie in prefata vestra ecclesia situm . . . vobis venerabilem virum dominum Thomam Munther Halber(stadensis) dyocesis presbiterum presen-tium litterarum exhibito rem hys scriptis legitime presentamus* . . .

²⁴ Neue Forschungen, S. 2 Anm. 3 und S. 16.

²⁵ Ebd. S. 29 Anm. 85 a. Goebke zitiert nach A. Hoche, Der Feldzug gegen Thomas M.: Jber. Progymnasium zu Norden, 1877 S. 17.

²⁶ H. Boehmer, Studien zu Th. M., Leipzig 1922, S. 12: Wir können „aus dem Datum seiner Immatrikulation in Leipzig — 16. Oktober 1506 — jetzt schließen, daß er damals mindestens 17 Jahre zählte, denn weniger bemittelte

wonach ein Thomas montzer mit anderen wegen „Ungeberde“ auf dem Tanzboden 15 Groschen Strafe zahlen mußte²⁷. Diesen Thomas Montzer identifiziert Goebke mit dem Reformator und folgert: „Da man nun annehmen muß, daß er hier mindestens 16 oder 17 Jahre alt gewesen ist, so kommt man auf das Geburtsjahr 1467 oder 1468“ (S. 3 f.). Selbst bei dieser Annahme eines Mindestalters für das straffällige Betragen auf dem Tanzboden wäre Münzer wenigstens 38 Jahre alt gewesen, als er sein Studium in Leipzig begann, hätte er sich mit 44 Jahren noch einmal in Frankfurt immatrikulieren lassen und wäre er mit über 50 Jahren zum erstenmal Pfarrvertreter geworden. Goebke hält dieses Geburtsdatum 1467 — 1468 für „eine feste Tatsache“ und findet in dem reifen Alter von 57 oder 58 Jahren, in dem Münzers Leben unter dem Beil des Henkers geendet hätte, die Erklärung für „seine Mannhaftigkeit und die unerschütterliche, überlegene Haltung seinen Feinden und Peinigern gegenüber“ (S. 4). Aber gerade diese reife, zielklare Haltung vermissen wir ja bei Münzer. Das muß nicht heißen, daß wir in unserem Urteil so weit gehen wie H. Boehmer, nach dem Münzer „wie die meisten großen Agitatoren“ kein „Martyrerblut in seinen Adern“ gehabt hat und ein Feigling war, der es mit der Wahrheit nicht genau nahm²⁸. Auch das Bildnis Münzers von Christian Sichern, das von den überlieferten allein Bedeutung zur Ermittlung der wahren Gestalt des Reformators hat und das nach einer Vermutung von G. Franz auf eine Zeichnung von Holbein zurückgehen kann, zeigt einen Mann Mitte der Dreißig und keinen 58jährigen²⁹. Weiter läßt sich die von Goebke für 1508 ermittelte zweite Ehe von Münzers Mutter mit dessen Geburtsjahr 1467 schwer vereinbaren. Denn wenn wir annehmen, daß diese bei der Niederkunft auch nur 17 Jahre gewesen wäre, dann kämen wir auf ein Alter von 58 Jahren für die zweite Verehelichung. Schließlich müssen wir die Tätigkeit Münzers als Kollaborator in Aschersleben vor dem Studium in Leipzig ansetzen. Denn nach seinem „Bekenntnis“ hat Münzer das „Verbündnis“ gegen Erzbischof Ernst (1476—1513) „in der Jugend, als er Kollaborator“ war³⁰, gemacht. Nach Goebkes Datierung wäre Münzer aber mit 45 Jahren Kollaborator gewesen.

Alle diese Schwierigkeiten halten uns davon ab, Thomas Münzer mit dem 1484 wegen groben Unfugs auf dem Tanzboden bestraften Thomas Montzer zu identifizieren. Seine Geburt ist weiter kurz vor 1490 anzusetzen. Ganz sicher ist aber Münzer weder Augustiner noch überhaupt Mönch, sondern Weltpriester gewesen.

Prof. Erwin Iserloh, Trier

junge Leute ließen sich in der Regel erst dann immatrikulieren, wenn sie das für das Baccalaureat erforderliche Mindestalter (17 Jahre) erreicht hatten. Er ist also wahrscheinlich 1488 oder 1489 geboren.“

²⁷ S. 3; L.-Arch. Oranienbaum: Rep. H. Stolberg-Stolberg. F. II. Nr. 35 Ratsrechnung 1484, fol. 262 b.

²⁸ Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland S. 217.

²⁹ G. Franz, Die Bildnisse Th. M.'s: Archiv f. Kulturgeschichte 25 (1934) 21—37, S. 26.

³⁰ Briefwechsel, Anhang Nr. 8 S. 165.

BESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Haas, Adolf: Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen. Bd. I Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. — Basel - Freiburg - Wien (1959). 532 S., 16 Bildtafeln, Lw. 36 DM.

Das umfangreiche, auch in Anordnung und Ausstattung beachtliche Werk verfolgt systematisch die naturwissenschaftliche Seite des Abstammungsproblems. Die Mitarbeit verschiedener Forscher ist sehr zu begrüßen, leiden doch viele Untersuchungen über das Entwicklungsproblem an der Begrenzung auch der zuständigsten Wissenschaftler. Es ist einem einzelnen kaum noch möglich, die Fülle der Einzeldisziplinen, deren Gewicht für die Frage der Hominisation in die Waagschale fällt, gleich souverän zu beherrschen. Aus den Einzelbeiträgen dieses Buches ist nicht nur eine Aufsatzsammlung mehrerer Autoren entstanden, — die naheliegende Gefahr bei einem Sammelwerk — sondern ein in sich geschlossenes und abgerundetes Werk, das auf die Gesamtheit der Fragen eingeht.

Bei aller Genauigkeit und Sachkenntnis in der naturwissenschaftlichen Methodik beschränken sich die Autoren bewußt nicht allein auf die Naturwissenschaft, sondern die naturphilosophische Sinnfrage wird überall da gestellt, wo sie gestellt werden muß. Das letzte Kapitel befaßt sich sogar thematisch mit dem Problem Finalität und Abstammungslehre. Wir halten diese Methode für die richtige. Sie ist gleich weit entfernt sowohl von jener apologetisch so oft mißbrauchten Methode, schwierige Tatsachen durch Schlußfolgerungen aus dem Weg zu räumen, als auch von der berüchtigten Voraussetzung des voraussetzungslosen Forschens. Erst die Verbindung naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Methode kommt zu der Gelassenheit, Lücken in der bisherigen Erkenntnis zuzugeben und ohne Angst für Lieblingstheorien bestehen zu lassen. Diese objektive Wertung der Lücken hat insgesamt eine verblüffende Wirkung: gerade angesichts der Tatsache der vielen offenen Fragen wird die Theorie eines materialen Zusammenhangs zwischen den Menschen und der übrigen lebendigen Schöpfung nicht unglaublich, sondern im Gegenteil: Die sachliche Wertung der Schwierigkeiten verstärkt letztlich die Überzeugung, daß die Abstammungsidee als solche zu einer der erstaunlichsten Deutungen des Menschen und seiner Wirklichkeit führt.

Um einen Überblick über den reichhaltigen Inhalt zu geben, sei kurz der Inhalt der Einzelkapitel angedeutet: Franz Lotze bringt eine stark zusammengedrungene Übersicht über die Geschichte des organischen Lebens; Johannes Haas untersucht das Problem der Entstehung des ersten Lebens und in einem weiteren Kapitel die stammesgeschichtlich wichtigen Zellvorgänge. Paul Overhage untersucht die Bedeutung der Ontogenese für die Erkenntnis der Phylogenese in einer sehr kritischen Auseinandersetzung mit dem biogenetischen Grundgesetz. In einem weiteren Beitrag untersucht er die fossilen Menschenfunde und das Problem ihrer tierischen Verwandtschaftsbeziehungen. In einem letzten Beitrag aus seiner Feder vergleicht er dann die verschiedenen Theorien über die verursachenden Faktoren der Hominisation mit den gelösten und noch zu lösenden Problemen. Karl J. Narr beleuchtet das Problem der Hominisation von den Bezeugungen kultureller Tätigkeit her, eine Frage, die oft von der biologischen Entwicklungslehre nicht in ihrer vollen Problematik gesehen wird. Den Abschluß bildet dann das schon erwähnte naturphilosophische Kapitel von Adolf Haas bezüglich der Finalität in der Abstammungstatsache.

So solid das Werk nach seiner naturwissenschaftlichen Seite hin ist, so schließt das nicht aus, daß auch gebildete Nichtfachleute mit großem Nutzen zu dem Buch greifen können, vor allem den mit diesen Fragen viel befaßten Theologen sei es sehr nachdrücklich empfohlen.

W. Breuning

Congar, Yves: Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils. (Überr. ins Deutsche v. Ch. u. R. Tannhof.) — Essen: Driewer (1961). 243 S. Lw. 14,80 DM.

Der deutsche Titel bringt nicht den ganzen Reichtum der hier behandelten Fragen deutlich zum Ausdruck; Außer missionstheologischen Fragen wird die gesamte Eschatologie hereingenommen. Der Verfasser, der als Wissenschaftler einen bedeutenden Namen auch in Deutschland hat, schreibt das Buch als Seelsorger. Das Erfreuliche ist, daß sein tiefes theologisches Wissen kein Hindernis für dieses seelsorgliche Bemühen ist, sondern die Theologie gibt diesem Buch auf Schritt und Tritt Substanz. Dennoch ist das Buch nichts weniger als etwa nur eine fürs Volk gedachte Verdünnung einer theologischen Essenz.

Es greift die Fragen auf, die von den Suchenden heute immer wieder gestellt werden. Zu den pädagogisch wertvollen Zügen des Buches gehört es, daß die Frage nach dem Heil in einer konkreten Darstellung des eschatologischen Heils beantwortet wird. Themen wie Himmelfahrt, Feuer und Hölle, die vielfach in unserer Verkündigung nur zögernd aufgegriffen werden, sind anschaulich und wesentlich behandelt, und doch ist dabei alle phantasievolle Pseudorealität völlig ausgeschlossen. Die Frage nach dem Heil des Außenstehenden ist in der Weite beantwortet, die uns die Heilsgeschichte nahelegt.

Der Gedanke der Stellvertretung der Kirche für eine größere Menschheit bietet die Möglichkeit, dem heute aus der Großzügigkeit der Heilssaussichten so leicht erwachenden Indifferentismus wirksam nicht nur verstandesmäßig, sondern mit dem Herzen zu begegnen. Überhaupt gehört es zu den Vorzügen dieser empfehlenswerten Schrift, daß sie allen Schwierigkeiten des heutigen Menschen nicht nur apologetisch-verstandesmäßig beizukommen sucht, sondern daß sie den konkreten und lebendigen Menschen anspricht. Das führt vor allem daher, daß das Buch nicht nur mit Verstand, sondern auch mit Herz geschrieben ist. So trifft es den Ton, der für die Unterweisung der Suchenden nötig ist: Es hat den Mut, keiner Frage auszuweichen, es ist aber vor allem selbst ein Stück jenes missionarisch liebenden Geistes, in dem das überzeugendste Zeugnis für die Kirche liegt.

W. Breuning

Koester, Heinrich Maria, SAC.: Die Frau, die Christi Mutter war. Kleine marian. Theologie. T. 1. u. 2. — Aschaffenburg: Pattloch (1961) 160, 154 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 8, Bd. 9, I/II) brosch. je 3,80 DM.

Die beiden Bändchen sind eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Marienkunde: das 1. Bändchen beginnt mit den Aussagen der Schrift über Maria. Die in Frage kommenden Stellen werden in ihrer historischen Reihenfolge unter Berücksichtigung des Gesamtzusammenhangs der H. S. geboten. An den Schriftstellen schließt sich ein in Gliederung, Darstellung und gebotenem Material meisterhaft geschriebener dogmengeschichtlicher Teil an. Wenn man sich nicht am vorliegenden Text überzeugen könnte, sollte man kaum glauben, daß ein aus vielen Namen und Zitaten bestehender Bericht so anschaulich geschrieben sein könnte. Das rührt daher, daß die Gesichtspunkte der Gliederung so treffend gewählt sind, und daß der Leser bei großer Genauigkeit im Detail doch in die innere Bewegung der Entwicklung mit hineingenommen wird.

Das 2. Bändchen beginnt mit einer systematischen Zusammenfassung der dogmatischen Mariologie. (Insofern gehört der Untertitel des 2. Bändchens zu dem Wenigen nicht so ganz Treffenden dieser Mariologie.) Auch hier drückt sich die überlegene Beherrschung der Gesamtmaterie aus: ein erster Gedankenkreis folgt dem „Amt“ Mariens in seinen verschiedenen Phasen in ihrem und ihres Sohnes Leben. Gerade dieser Ausgangspunkt von der heilsgeschichtlichen Funktion her erweist sich für die ganze systematische Mariologie als richtig. Während ein zweiter Abschnitt Maria in ihren persönlichen Vorzügen sieht, bringt der letzte Gedankenkreis das Mariengeheimnis in Verbindung mit der Kirche. Für diese theologische Idee, welche die Theologie der Gegenwart über gewisse Engpässe gebracht hat, hat der Verf. selbst wesentliche Beiträge in früheren Veröffentlichungen geleistet.

Ein weiterer Teil — er hat dem 2. Bändchen wohl seinen Titel gegeben — bringt eine inhaltl. und geschichtliche Darstellung der Formen der Marienverehrung.

Im Anhang werden außer einem reichhaltigen, aber bedacht ausgewählten Literaturverzeichnis die kirchlichen Lehrentscheidungen zur Mariologie geboten.

Eine solche Marienkunde, mit einem so klaren und nüchternen theologischen Verstand und doch mit einem warmen Herzen geschrieben, sowohl dem unkritischen Gefühls- extrem als auch dem kalten Extrem des tödenden Rationalismus gleichermaßen entfernt, empfiehlt man gerne.

W. Breuning

Korvin-Krasinski, Cyrill von, OSB: Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1960. 285 S. Lw. 22.— DM. Die Frage nach dem in Kol 1, 16 angesprochenen theologischen Problem ist heute wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: Was bedeutet es, daß die Welt in und für Christus erschaffen ist?

Der Verfasser bietet ein weites und reiches Material aus Religionsgeschichte und Philosophie, aus Vätertheologie und Thomas auf, um die kosmische Stellung Christi herauszuarbeiten. So sehr man diese umfassende und theologisch tiefe Schau begrüßen muß, hätte man angesichts der aktuellen Diskussion um die Bedeutung des Mythischen für die Theologie doch auch ein Eingehen auf diese kritischen Fragen gewünscht; zu leicht könnten ohne diese kritische Auseinandersetzung die theologisch fruchtbaren Gesichtspunkte der Theologie der Symbole, wie sie hier geboten wird, als Mythologisierung des christlichen Glaubens mißdeutet werden. Auch sähe man verschiedentlich gerne eine präzisere und kritischere Anwendung der historisch interpretierenden

Methode. Dennoch ist zu wünschen, daß diese Mängel der positiven Seite des Buches keinen Abbruch tun. Es kann vor allem auch dem Ziel dienen, Voraussetzungen für eine tiefere Begegnung der christlichen Botschaft mit geistigen Welten zu schaffen, die von unserer eigenen verschieden sind, die andererseits aber gerade dem in der Mechanisierung innerlich verarmten Menschen unseres Kulturkreises zu seiner eigenen Tiefe wieder zurückführen könnten.

W. Breuning

Winkhofer, Alois: Traktat über den Teufel. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-druckerei 1961. 299 S. Lw. 14,80 DM

Wer in einem Buch von Winkhofer über den Teufel die aufreizende Wirkung erwartet, die das Schwarz und das grelle Rot der äußeren Aufmachung ausstrahlen, wird enttäuscht werden. Es handelt sich nicht um die erregend gruselige Entfesselung eines Inferno, das auf das Empfinden des Menschen manchmal eine Art negativer Anziehungskraft ausübt, sondern um eine sehr nüchterne theologische Darlegung über den Teufel. Damit soll nicht gesagt sein, daß dies Buch keine Spannung erwecke. Es ist sogar sehr lebendig geschrieben, so daß nicht nur der Theologe in dem Buch Belehrung findet, sondern bei aller exakten theologischen Präzision (zum Teil hat sie in den reichen Anmerkungen einen greifbaren Niederschlag gefunden) ist der Traktat auch für Nichttheologen verständlich. Es handelt sich auch nicht nur um dürre theologische Abstraktionen, sondern Winkhofer nimmt das Dämonische, wie es zu allen Zeiten die Welt beunruhigte, in all seiner Realität mit in das Buch hinein. Daß er einen besonderen Blick für die Dämonie unserer Zeit hat, erhöht die Anschaulichkeit. Aber dennoch ist das ganze Buch beherrscht und geprägt von der Erkenntnis, daß die Botschaft unseres Glaubens Heilslehre ist. Auch das, was die Offenbarung über den Teufel und über das Böse zu sagen hat, erhält seinen Stellenwert vom Plan Gottes her, und der ist Heilsplan. Die eigentümliche Dialektik der Aussagen des katholischen Glaubens über den Teufel weiß der Verfasser besonders anschaulich an der Person Christi darzustellen: Das Erlösungswerk Christi ist an keiner Stelle unmittelbar von einer Gegnerschaft Gottes gegen den Teufel diktiert, und dennoch erleben wir gerade am Kampf Christi mit dem Satan am erschütterndsten die furchterregende Macht des Teufels und den unversöhnlichen Gegensatz der zwei Reiche.

Es ist erfreulich, daß ein Theologe von kontemplativer Kraft sich diesem Thema zugewandt hat. Bei aller Beschwörung des Dämonischen sprechen selbst die Theologen vom Satan selten als Person. Hier, bei Winkhofer, wird nicht zunächst ein nebelhaftes Böses, sondern der Böse dargestellt, so wie er in seinem Gegensatz zu Christus und dessen Welt für den gläubigen Menschen deutlich wird. Ein Buch, das es nicht darauf abgesehen hat, uns den Schlaf zu rauben, sondern daß wir den hellen Tag in christlichem Realismus bestehen.

W. Breuning

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Weber, Günther: Religionsunterricht als Verkündigung. — Braunschweig: Westermann-Verlag, 1961. 258 S. (Grundthemen der pädagogischen Praxis, hrsg. v. A. Hollfelder) o. Pr.

Vorliegendes Handbuch für den katholischen Religionsunterricht ist eine ausgezeichnete Einführung in das Erbe und die Aufgabe der Volksschulkatechetik, dessen Studium aber auch dem Religionslehrer an höheren Schulen dringend zu empfehlen ist. Es ist das große Verdienst des Verfassers, die Erkenntnisse und Erfahrungen der letzten Jahre und Jahrzehnte, wie sie in den bekannten katechetischen Zeitschriften u. ä. ihren Niederschlag gefunden haben, erstmalig zu einem Ganzen zusammengefaßt und abgerundet zu haben. Dazu kommen die alten und neuen Klassiker der Pädagogik und Methodik ausgiebig zu Wort. Obwohl das Buch ganz und gar auf die praktische Schularbeit eingestellt ist, läßt es durchgehend die theologischen Grundlagen sichtbar werden. Im Gesamtaufbau wie in jedem Kapitel kommen das alte Wahre wie auch die Erkenntnisse der modernen Verkündigungstheologie zum Tragen. Die Neuorientierung der Religionspädagogik als Verkündigung und Katechumenat hat in diesem Buche eine überzeugende Darstellung gefunden. Inhalt und Ziel der Verkündigung werden nüchtern mit unseren Zeit- und Schulverhältnissen konfrontiert, dadurch wird erkennbar, daß die Erweckung des Glaubens (!) nicht allein durch psychologische und pädagogische Verfeinerung der Methode zu bewerkstelligen ist. „Wir alle kennen bei Religionslehrern die Typen peinlicher Korrektheit und nie fehlender Tugendhaftigkeit, welche aber trotzdem nicht zur Nachfolge entzünden und auf das Kind abweisend wirken“ (S. 242). Wie ein Leitmotiv durchzieht der Begriff der Verkündigung das ganze Buch. Wesen, Ziel — und Grenzen der unterrichtlichen Verkündigung (Kap. I) werden vor dem Hintergrund der Geschichte der Katechetik (Kap. II) und im Hinblick auf die psychologische Situation des Kindes (Kap. III) in ihrer theologischen Begründung sowohl wie in ihrer methodischen Anwendbarkeit

dargetan. Von besonderem Interesse ist das IV. Kapitel: Zur Grundlage der Religionsmethodik. Zwar hält sich der Verf. an die aus der profanen Didaktik stammenden, sog. Herbart-Zillerschen Aneignungsstufen. Aber statt der alten Bezeichnungen der drei Hauptstufen (Darbietung — Erklärung — Anwendung) schlägt er die Bezeichnungen vor: Verkündigung — Betrachtung — Verwirklichung, um damit die Andersartigkeit des Religionsunterrichts gegenüber allen andern Unterrichtsfächern zum Ausdruck zu bringen. In der Tat verbirgt sich hinter dieser neuen Nomenklatur das Anliegen der Selbstbesinnung und Neuaufrichtung der modernen Religionspädagogik. Ausgezeichnet sind die Kapitel (V und VI) über Bibel- und Katechismusunterricht, eine zügige Einführung und Anleitung zur vollen Auswertung unserer neuen Schulbibel und des neuen Katechismus. Herzensanliegen ist dem Verf. die liturgische Erziehung (Kap. VII), sie ist „wesentlicher Bestandteil der Glaubensverkündigung. Der Religionsunterricht hat sich ständig an ihr zu orientieren und sich auf sie zu beziehen“ (S. 17). Aber auch dem so wichtigen Anliegen der Gewissensbildung ist ein eigenes Kapitel (VIII) gewidmet. Schließlich werden über die Hilfsmittel der Glaubensverkündigung (Kap. IX), über die Frage des Lernens, der Leistung und der Zensuren (Kap. X), über die Planung und die Einordnung des Religionsunterrichts in das Schulleben (Kap. XI) sehr ausgewogene Anregungen gegeben, die die praktische Erfahrung des Verf. dokumentieren. Das letzte Kapitel (XII) mag dem Religionslehrer zur Gewissensforschung, aber auch zum Troste dienen. Sehr wertvoll sind die im Anhang, besonders aber die im Text gebotenen Literaturhinweise, die der Zusammenstellung einer religionspädagogischen Bibliothek und damit dem weiteren Fachstudium des Religionslehrers gute Dienste leisten können.

W. Mohr, Saarbrücken

Drees, Laurent: Deutscher Singpsalter, Heft 1: Psalmen, Magnificat, Nunc dimittis, Doxologien; Heft 2: Orgelbegleitung. — München: Pfeiffer-Verlag 1961. 80 u. 24 S., kart. je 4,80 DM.

Neues Psalmenbuch 1. Folge Volksausgabe mit den Melodien der Kehrverse, Übersetzung: Arnold Maria Goldberg, herausgegeben von Helmut Hucke, Erhard Quack, Karlheinz Schmidhüs. Dazu Beispiele der Chor- und Orgelausgabe. — Freiburg: Christophorus-Verlag Herder 1961. 80 S. kart. 2,20 DM; Schallplatte CGLP 75 708, 30 cm, 33 Up M, 24,— DM.

Durch die liturgische Erneuerungsbewegung ist die Frage nach einem angemessenen Singen der Psalmen in der Muttersprache mit Beteiligung des Volkes zu einem wichtigen Anliegen geworden, das bis heute noch nicht befriedigend bewältigt wurde. Die Anregungen aus Frankreich durch P. Gelineau SJ fanden und finden auch im deutschsprachigen Raum ihr Echo, wie obige Neuerscheinungen dartun.

Der „Deutsche Singpsalter“ enthält 18 Psalmen, Magnificat, Nunc dimittis, Doxologien und Antiphonen. Eine Tabelle dient der Auswahl der Gesänge für die einzelnen Feste und Anlässe.

Die Psalmen sind in engster Anlehnung an Gelineaus Vorbild geschaffen und übernehmen deren Prinzip d. h. die Einteilung in Strophen mit einer regelmäßigen Zahl von Versen und betonten Silben.

Die Texte wurden meist vom Verfasser „in möglichster Treue zum offiziellen lateinischen Text Plus XII. und in Anlehnung an mehrere deutsche Übersetzungen“ neu geschaffen (s. Einleitung), wobei der Wortschatz der Übersetzung von Guardini weitgehend einbezogen wurde.

Alle Psalmen lassen sich auf fünf Formeln singen. Jede Psalmstrophe hat zwei bis sechs Verse und damit zwei bis sechs Melodieglieder. Bei weniger als sechs Versen entfallen die Mittelglieder. Dadurch wird es möglich, die verschiedenen Längen der Verse zu berücksichtigen.

Die Psalmstrophen sind einem Einzelsänger oder einer Schola vorbehalten, während dem Volk die entsprechende Antiphon zugeteilt ist, wie es ja ursprünglich beim Psalmen-gesang der Fall war.

Da die deutsche Sprache sich wegen ihrer Eigengesetzlichkeit nicht für die Übernahme der Melodien von Gelineau eignet, versucht der Verfasser, „eigens für den deutschen Sprachrhythmus geschaffene Melodien“ zu schreiben. Dies aber geschieht in engster Anlehnung an das französische Original, wie ein Vergleich der ersten Formel mit Gelineaus 22. Psalm (s. Herderkorrespondenz Jg. XX, Heft 11, S. 522) beweist. Und hiermit beginnt die Problematik. Denn diese Melodien sind wegen ihrer starken Bindung an den französischen Geschmack (Funktionsharmonik) im deutschen Raum und im deutschen Gottesdienst nicht nachvollziehbar. Was in Frankreich organisches Wachstum ist, wirkt bei uns wie eine Importware. Ähnliches trifft auch für die mehrstimmigen Choreinwürfe (z. B. Psalm 136 „Ewig währt seine Huld“) und für die Antiphonen zu, deren Verfasser leider nicht genannt werden.

Wie aus dem Vorwort zu ersehen ist, stellt der Verfasser diesen Lösungsversuch zur Diskussion und regt zur Mitarbeit an. Denn die „geschaffenen Melodien sollen einen ersten bescheidenen Anfang und Versuch bilden“. Die Praxis muß erweisen, ob die eine oder andere Melodie auf die Dauer lebensfähig ist wie z. B. der Leitvers von Weihnachten „Gott sprach zu mir“, dessen Melodieanfang wörtlich mit Luthers „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ übereinstimmt.

Durchformt und ausgereifter dagegen sind die Gesänge des „Neuen Psalmenbuches“. Die scharf profilierte und sprachlich bemerkenswerte „Hör- und Singübersetzung“ von Arnold Maria Goldberg aus dem Hebräischen als Ergebnis einer engen Zusammenarbeit zwischen Übersetzer und Komponisten (Erhard Quack, Heino Schubert, Bertold Hummel und Anton Stingl) gewährleistet, daß die Worte verständlich bleiben und Text und Melodie eine Einheit bilden.

Der Gemeinde sind einfache, volksliedhafte Leitverse zugewiesen, die künstlerische Qualität und Sangbarkeit miteinander verbinden und daher leicht auswendig behalten werden können.

Die Psalmverse können entweder einstimmig von einem Vorsänger oder der Schola (mit oder ohne Orgelbegleitung), aber auch mehrstimmig vom Chor gesungen werden, wodurch alle Verhältnisse berücksichtigt werden und die Möglichkeit einer reichen Abwechslung gegeben ist. Die Psalmmelodien beschränken sich auf eine begrenzte Anzahl von Modellen, was der vielseitigen Verwendung zugute kommt.

Die Mehrstimmigkeit verzichtet bewußt auf polyphone Formen, um die Verständlichkeit der Texte, die ja zum Hören da sind, nicht zu beeinträchtigen. Dabei bedient sie sich einer modernen Sprache, die vom „Durchschnittskirchenbesucher“ verstanden und von jedem Chor technisch und geistig bewältigt werden kann. Sie hat nichts mit der üblichen Dreiklangs- und Dominantseptimenakkordik zu tun. Sie bedient sich vielmehr des Falsbordon-Stils und der Technik der melodischen Eigenführung der Stimmen. Bemerkenswert ist außerdem, daß das Volk bei einigen Psalmen durch „Übersingen“ des Chores mit in die Mehrstimmigkeit einbezogen wird, wie es bei der zeitgenössischen Liedkantate der Fall ist.

Bis jetzt sind 24 Psalmen, Magnificat, Benedictus und die Cantica zur Osternacht erschienen. Für die Gemeinde steht eine Volksausgabe mit den Melodien für die Kehrerse bereit, die durch eine lesenswerte und vor allem für den Laien bestimmte Einführung in den Geist der Psalmen und durch eine liturgische Einführung sicherlich das Verständnis für die Psalmen verbreiten hilft. Die mehrstimmigen Ausgaben sind als Einzelblätter veröffentlicht, was für die Anschaffung und für die kirchenmusikalische Alltagspraxis wichtig ist.

Die praktische Verwendbarkeit erstreckt sich nicht nur auf den Gottesdienst, sondern auch auf Feierstunden aller Art. Hierbei ist die Einbeziehung auch anderer Instrumente möglich. Es ist Sache des Verlags ergänzende Instrumentalstimmen herauszugeben (z. B. „Hebet, Tore eure Häupter“ für Adventsfeiern).

Das „Neue Psalmenbuch“ stellt wegen seiner textlichen und künstlerischen Qualität und wegen seiner vielseitigen Verwendbarkeit eine echte Bereicherung dar. Es füllt eine Lücke, die sich, je länger je mehr, schmerzlich bemerkbar machte. Die verantwortlichen Stellen sollten dafür sorgen, daß diese Art des deutschen Psalmengesangs sich immer mehr durchsetzt. In diesem Sinne bedeutet die Herausgabe einer Schallplatte (im gleichen Verlag CGLP 75 708) eine willkommene Hilfe. Sie zeigt außerdem Chorleitern und Sängern, in welcher Weise mehrstimmige, wortgezeugte Musik würdig und richtig vorgetragen werden muß, damit der Text immer verständlich bleibt und die Architektur der Melodie nicht durch zu langsames Tempo oder sinnentstellende Pausen zerstört wird.

H. Sabel

KIRCHENGESCHICHTE

Colomer, Eusebio S. J.: Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek. — Berlin: De Gruyter 1961. XVIII, 200 S. Lw. 32,00 DM. Der große Mallorkiner Raimundus Lullus († 1316) hat im Laufe der Jahrhunderte auch bei manchen Deutschen lebhaftes Interesse gefunden, vor allem bei Nikolaus von Kues. Auf welchem Wege kam dieser dazu? Der Spanier M. Batllori trat 1943 mit der Ansicht hervor, Nikolaus sei durch Paduaner Lullisten für Lull gewonnen worden. Durch die aus der Feder des jungen Cusanus stammenden Exzerpte aus Lull und einige Notizen über dessen „Kunst“ sowie durch ebenfalls in der Kueser Bibliothek erhaltene Werke des Heymericus de Campo (van den Velde) wird der Gedanke an Heymeric, den Kölner Lehrer des Nikolaus in den Jahren 1425 bis ca. 1428, als Mittelsmann nahegelegt. Der Rezensent wies Anfang der fünfziger Jahre erstmals darauf hin. Auf seiten der spanischen Lull-Forschung wurde das besonders von J. Carreras Artau mit Zustimmung aufgegriffen. Der junge Jesuit E. Colomer aber kam mit dem Rüstzeug einer hervorragenden Lull-Kenntnis nach Deutschland, um in den Jahren 1956-57 die Kueser Handschriften

nach dem Einfluß seines Landsmannes auf Cusanus zu untersuchen. Er promovierte mit der jetzt (in gutem Deutsch) gedruckt vorliegenden Dissertation bei P. Wilpert in Köln.

Schon der 1. Teil der Untersuchung gilt der Mittlerrolle Heymeric's. Der 2. Teil geht den von dem 37jährigen Cusanus aus nicht weniger als 24 (bzw. 26) Schriften Lulls gesammelten Exzerpten in Cod. Cus. 83 sorgfältig nach. Es gelingt C., fast alle Textstücke zu identifizieren. Er weist auch mehrere Zitate in den Predigten genau nach. Zugleich bringt er klar zum Vorschein, was Cusanus vor allem an Lull interessierte. Der 3. Teil stellt auf dieser neuen Vergleichsbasis in systematischem Überblick das dar, was die beiden christlichen Denker Besonderes gemeinsam haben. Die Verwandtschaft liegt sowohl in der Terminologie und Denkstruktur wie in inhaltlichen Leitmotiven; vor allem in der sondernden und kombinierenden Betrachtung alles Seienden unter den Aspekten von neun „Grundwürden“ (*bonitas, magnitudo, duratio* usw.), mit der sich schon bei Lull der Aufweis verbindet, daß diese transzendentalen Attribute bei Gott „kreisförmig vertauschbar“, weil realidentisch, sind. Die Fülle und Eindeutigkeit der nun von C. beigebrachten Belege machen es fortan unbestreitbar, daß von Lull schon mehr als 10 Jahre vor *De docta ignorantia* auf den jungen Cusanus Impulse ausgingen, die dann (1440) in dem Leitprinzip der *coincidentia oppositorum* oder der *theologia circularis* zum Durchbruch kamen. Dazu trug Heymeric u. a. das Wort *coincidentia* bei. Mit Raimund stimmt Nikolaus auch in dem Motiv einer transzendentalen *analogia Trinitatis* sowie in einigen Grundzügen seiner Christologie überein. Im Anhang (121-194) veröffentlicht C. (mit Ausnahme einer schon vom Rezensenten edierten größeren Notiz) alle für das Verhältnis Lull - Heymeric - Cusanus aufschlußreichen Kueser Texte.

Der Annahme, daß Cusanus durch Heymeric mit Lull bekannt wurde, mißt C. mit guten Gründen „die größte Wahrscheinlichkeit“ zu (40). Andererseits läßt sich die von ihm fast als Absurdum dargestellte „chronologische Schwierigkeit“, daß bei Cusanus schon einige Jahre vor Heymeric die Beschäftigung mit Lull eindeutig nachweisbar ist, durch folgende Überlegungen entschärfen: Heymeric stand in den Jahren 1423 so intensiv in der Auseinandersetzung des Kölner Albertismus mit dem Thomismus, daß es für den damaligen Bakkalar der Theologie geradezu unsinnig gewesen wäre, sich nach der Kritik des Pariser Kanzlers Johann Gerson († 1429) an Lull auch noch mit dessen Verteidigung zu belasten. Andererseits scheint C. nur einen Teil der Indizien, die bereits im *Compendium divinarum* Heymeric's für dessen Lull-Kenntnis sprechen, auf die Waagschale gelegt zu haben. Es heißt darin (Cod. Mainz 614, fol. 220 rb, Z. 20 ff.) z. B.: *Vis enim causalis est quoddam commune analogum repertum in causis, quod primo invenitur in causa finali, deinde in causa efficiente, denique in causa formali et ultimo in causa materiali*. Quapropter finis in 2^o Physicorum dicitur causa causarum, quia in omnibus aliis causis esse actualis causalitatis inluit. Eine derartige Hierarchisierung der vier Ursachen findet sich bei Aristoteles selbst nicht. Von Lull aber „wird die Stufenfolge der Ursachen so verdeutlicht: das Ziel oder die Finalursache bewegt die Wirkursache, diese die Form und die Form die Materie zum gleichen Ziele hin“ (so E. Platzeck in einem bald erscheinenden Werk über Raimund Lull). — Umgekehrt scheint es mir unkritisch, wenn C. meine auf Schriftvergleich beruhenden detaillierten Bedenken gegen die Niederschrift der Notiz in Cod. Cus. 83, f. 303r durch Cusanus ohne jede Entkräftung meiner Gründe als „wenig gewichtig“ abtut (41 f.). — Weil Nikolaus erst 1425 nach Köln kam (8), sind auch die vom ihm mitgeschriebenen Glossen zu den Sentenzen nicht auf 1424-25, sondern frühestens auf 1425 zu datieren. — Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß Heymeric um das Jahr 1454 in seinem theologiegeschichtlich hochinteressanten Werk „*Centheologicum*“ (= *continens centum theologias*) unter der Überschrift „*Theologia Raimundi Lulli memoriter epilogata*“ wiederum eine zusammenfassende Interpretation des Lullischen Systems bot (Bibl. Royale de Belgique, Ms. 115 71, f. 6 vb - 7 va). Nach G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus II* (Rom 1935), S. 17 hat Heymeric noch in den letzten Lebensjahren die ganze *Ars Magna Lullis* erklärt.

Im Gesamtergebnis bildet das Werk Colomers einen zugleich für die Geschichte des Lullismus und für die Cusanus-Forschung sehr wertvollen Beitrag. Es darf zumal angesichts der vorherigen Vernachlässigung der Kueser Autographie den Untertitel „Aus Handschriften der Kueser Bibliothek“ mit Stolz führen.

R. Haubst

K r e h n á k, Aloysius: *De vita et operibus Joannis de Ragusio*. — Rom (1960, Erscheinungsdatum Dez. 1961), VI + 110 S. (Lateranum, Nova series, an. 26, n. 3-4), kart. 1000 Lire.

Aus mehr als 50 europäischen Handschriftenbibliotheken und sogar meist aus den Autographen erarbeitet Kr. erstmals einen zuverlässigen Aufriß der Tätigkeit und einen 116 Nummern zählenden Katalog der gesicherten Werke (Traktate, Reden u. Predigten, Briefe und sonstigen Dokumente) des Dominikaners Joannes (Stojković) de Ragusio oder de Ragusa (= Dubrovnik), de Carvata (= Dalmatien), S[c]lavus, episc. Argensis oder cardin. tit. S. Sixti. Dabei muß Kr. sich fast auf Schritt und Tritt mit früheren Autoren auseinandersetzen, die diesem bekanntesten Vorkämpfer des Basler Konzils auch manche

Verdienste und Schriften anderer (sogar des Juan de Segovia) zuschreiben. Joh. trat schon 1423-24 auf dem Konzil Pavia-Siena entschieden für eine Kirchenreform ein. Danach bemühte er sich auch so intensiv um die Einberufung eines allgemeinen Konzils, daß ihm von dem päpstlichen Legaten Cesarini dessen Eröffnung in Basel (am 19. Juli 1431) übertragen wurde. Er war der Hauptsprecher bei der Diskussion mit den Hussiten über den Laienkelch. In den Jahren 1435-37 suchte er zu Konstantinopel in einem diplomatischen Tausch mit den päpstlichen Gesandten die Griechen für ein Konzil in Avignon zu gewinnen. Als das mißlang, verschärfte sich sein anfangs noch konziliarer Konziliarismus. Er starb 1443 als einer der vom Gegenpapst Felix V. kreierte Kardinäle.

In dem noch nicht gedruckten 2. Teil seiner römischen Dissertation hat Dr. Kr., jetzt Mitarbeiter am Institut für Cusanus-Forschung in Mainz, auch den Nachweis geführt, daß „Ragusinus“ erst frühestens 1438 die spezifisch konziliaristischen Partien in die erste Redaktion seines Traktates *De ecclesia* vom Jahre 1433 eingefügt hat. Bietet schon die vorliegende biographisch-bibliographische Untersuchung einen sehr instruktiven Längsschnitt durch die Basler Konzilsgeschichte bis 1443, so darf man von der kritischen Erstedition des Traktates *De ecclesia*, die Kr. ankündigt, auch höchst wertvolle Einblicke in die Basler Ekklesiologie und die gesamte Konzilstheologie erwarten. Es scheint nämlich, daß Ragusinus deren bedeutendster Programmatiker war, da er selbst auf Juan de Segovia und u. a. auf den Heidelberger Johann Wenck unverkennbaren Einfluß ausübte.

R. Haubst

Hayward, Fernand: Was muß man über die Inquisition wissen? — Aschaffenburg, Pattloch (1959). 143 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 15) kart. 4,80 DM.

Immer noch gehört die Inquisition zu den kritischen und vieldiskutierten Fragen der Kirchengeschichte. Dabei fehlt eine zuverlässig orientierende Darstellung in deutscher Sprache. Leider ist sie uns mit vorliegendem Bändchen auch nicht geschenkt. Denn hier fehlt die nötige Sachkenntnis und der Wille zu der Wahrheit, die allein freimachen kann. Mit einer Apologetik, die eine Mohrenwäsche versucht und höchstens zugibt, daß „nicht alles vollkommen war“ (140), ist uns nicht geholfen. Wird S. 42 zugegeben, daß die weltliche Behörde die Hinrichtung des Häretikers vornehmen mußte, wollte sie nicht selbst einem Häresieprozeß verfallen, so wird S. 121 doch wieder dem weltlichen Arm die ganze Verantwortung zugeschoben. Dort heißt es: „Über die Art und Weise ihrer Bestrafung hatte ganz allein die staatliche Gerichtsbarkeit zu entscheiden.“ Der Fall Galilei ist nur „ein vermeintlicher Schandfleck der Papstgeschichte“ (92). Denn seine Verurteilung sei nicht erfolgt, weil er die „Rotation der Erde um die Sonne vertrat“ (93) sondern weil er, der „Laie, sich als Erklärer der Hl. Schrift aufspielte“ (93). Als wenn der Laie Galilei, der die Harmonie von wissenschaftlicher Erkenntnis und Hl. Schrift so stark betonte, nicht der bessere Exeget gewesen wäre. Die „nachweisbaren Fälle“ (104) von Ritualmorden bleibt der Verfasser uns schuldig. Dann sollte er auch nicht so unverantwortlich davon reden.

Dazu kommen die vielen sachlichen Fehler, die aber z. T. offenbar zu Lasten des Übersetzers fallen. Torquemada wird als „Verfechter der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis“ vorgestellt.

„Sarti“ statt Sarpi wird ein „wenig kritischer Historiker des Konzils von Trient“ (90) genannt. S. 15 sind die Waldenser die größere Gefahr als die Katharer, während sie S. 22 weniger gefährlich als diese sind. S. 38 muß es Gregor X. statt IX., S. 43 Innozenz III. statt IV., S. 54 Clemens V., statt IV. heißen. Joachim v. Fiore ist 1202 gestorben, konnte deshalb kein „schmutziger Bettelmönch“ werden. Michael von Cesena stand noch nicht unter dem Einfluß von Ockham, als er dem Generalkapitel vorstand (70). Ockham war nie Professor in Paris (75). Und Bonagratia war von Bergamo und nicht von Verona. Johannes XXII. hat dagegen leider wirklich eine Irrlehre über den Zustand der Abgeschiedenen (73) vertreten, aber Abälard († 1142) kann nicht gut vor Berengar v. Tour († 1088) als Irrlehrer aufgetreten sein (85). Man kann auch kaum die katholische Erneuerung des 16. Jh. einen „glatten Mißerfolg“ (86) nennen, wohl kann man es mit dieser Auswahl an Unrichtigkeiten genug sein lassen und doch behaupten, daß dieses Buch wie so viele andere besser ungedruckt geblieben wäre.

E. Iserloh

Troll, Hildebrand: Die Papstweissagung des hl. Malachias. — Aschaffenburg: Pattloch 1961. 96 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 22) Hlw. 4,80 DM.

Dieses Taschenbuch macht den traurigen Versuch, die sog. Papstweissagungen, die „wirre, geistlose und unfähige Fälschung“ (Seppelt) des 16. Jh., die dem hl. Erzb. Malachias v. Armagh († 1148) zugeschrieben wird, „den großartigsten Zeugnissen prophetischen Geistes“ (74) zuzuzählen. Dazu soll ausgerechnet der hl. Philipp Neri der Verfasser des, wie Troll meint, älteren, eigentlich prophetischen zweiten Teils sein. Begründung? Er kann „nur von einem Menschen stammen . . ., der dem Charismatischen in außergewöhnlichem Maße zugänglich war“ (74 ff.).

Der Heilige hätte mit „Undosus vir“ seinen Schüler Baronius, der Wellenlinien im Wappen führte, grob gesagt, als Papst lancieren wollen. Das sei mißlungen. Aber die Prophezeiung habe recht behalten, weil in Leo XI. ein anderer Freund des Heiligen gewissermaßen der Ersatzmann des Baronius, als „austauschbares Werkzeug der göttlichen Vorsehung“ den Stuhl Petri bestiegen habe.

Wenn wir weiter zur Kenntnis nehmen, daß „Miles in bello“ in der Einfachheit und Bedürfnislosigkeit Benedikts XIII. erfüllt sein soll, „Columna excelsa“ gleichzeitig in der Kunstliebe Klemens XII. und darin, daß er gegenüber den Feinden sich als unzerstörbare Säule erwies, gerechtfertigt gesehen wird, mit „Animal rurale“ gleichzeitig Benedikt XIV. in seiner Vorliebe für Künstler und Gelehrte (dem „ruralis Apollo“ des spätrömischen Dichters Nemesianus entsprechend) und die „écrasez l'infâme“ brüllende Zeit der Aufklärung symbolisiert sein sollen, dann wird man solche Deutungsversuche wie die früherer Verteidiger der Echtheit mit Seppelt „nur kindisch und halsbrecherisch nennen“ können. Wenn der Verf., der, um den zweiten Teil überhaupt ernst nehmen zu können, den ersten Teil der Weissagungen notwendig als Fälschung hinstellen muß, meint, „daß frühere Zeiten über literarische Fälschungen anders dachten“ (17), so hätte er recht, wenn es sich um das 11. oder 12. Jh. und nicht um das 16. Jh. und um die nähere Umgebung eines Baronius handeln würde.

E. Iserloh

Iserloh, Erwin: Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende. — Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag. 1962. 43 S. (Institut f. Europ. Geschichte Mainz Vorträge Nr. 31) kart. 3,60 DM.

Dieser Vortrag bietet die zuerst in dieser Zeitschrift (70, 1961, 303-312) vorgelegte Entdeckung, daß der Thesenanschlag 1517 nicht stattgefunden hat, in einem größeren Zusammenhang. Vor allem wird durch eine Analyse der Ablassthesen noch mehr deutlich gemacht, daß 1517-18 eine echte Möglichkeit bestand, den für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen eifernden Wittenberger Mönch an die Kirche zu binden und in ihr fruchtbar zu machen. Damit erscheint die Verantwortung der zuständigen Bischöfe als noch größer und ihr Versagen als noch schwerwiegender.

BIBELWISSENSCHAFT

Hermann, Ingo: Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulin. Hauptbriefe. — München: Kösel 1961. 152 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament. Bd. 2.) Zugl. Theol. Diss. München 1958. brosch. 19,80 DM.

In dieser flott geschriebenen Münchener Dissertation des Oratorianers Ingo Hermann geht es um die viel verhandelte Aussage von 2 Kor 3,17a: „Der Herr ist der Geist“. Wer ist hier „der Herr“? H. beantwortet die Frage eindeutig: es ist der Kyrios Christus. Liegt ferner eine Identitätsaussage vor? H. antwortet: Ja. Der Kyrios Christus ist identisch mit dem Pneuma, zwar nicht im Sinn einer „logischen Identität“ (was heißt das eigentlich), aber auch nicht bloß im Sinn einer „dynamischen Identität“, wie H. energisch betont. In welchem Sinn dann? H. antwortet: „Im Sinn einer Erfahrungsidentität“ (S. 51). „Identität im 2 Kor 3,17 ausgesprochenen Sinn heißt, daß Christus als Pneuma wirksam ist und dadurch in den Seinen Gestalt gewinnen kann, wobei er nur durch seine Pneumamächtigkeit dazu in der Lage ist“ (ebd.). In vielen Formulierungen versucht H. diese eigenartige „Identität“ von Kyrios und Pneuma sprachlich auszudrücken, wobei er ganz offensichtlich dazu neigt, „Pneuma“ mit dem erhöhten Herrn völlig zu identifizieren und nur als eine christologische Funktionskategorie gelten zu lassen. Dagegen erheben sich Bedenken, und zwar auch von exegetischer Seite. Denn in Wirklichkeit kennzeichnet die paulinische Auffassung des Verhältnisses von Kyrios und Pneuma eine eigentümliche Dialektik von Identität und Differenz, wie gerade auch aus 2 Kor 3,17 hervorzugehen scheint, wenn man nicht bloß V. 17a als „Schlüsselaussage“ betrachtet, sondern dazu auch V. 17b („Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“). Der V. 17a scheint zwar Kyrios und Pneuma voll und ganz zu identifizieren, aber die unmittelbar in V. 17b folgende, überraschende Genitivverbindung *to pneuma kyriou* verlangt eine deutliche theologische Differenzierung des Sachverhalts. In dieser Genitivverbindung kommen zwei Momente der paulinischen Anschauung zum Ausdruck: 1. die enge, unlösbare Verbundenheit von Kyrios und Pneuma (das große Anliegen Hermanns!), zugleich aber 2. ihre Verschiedenheit; sonst müßte V. 17b doch wohl lauten: „Wo aber der Geist (bzw. der Herr) ist, da ist Freiheit“. Man kann also sehr wohl von einer „Identität“ von Kyrios und Pneuma in der paulinischen Theologie sprechen, muß dabei aber deutlich machen (auch an Hand anderer Aussagen des Apostels), daß es nur um eine funktionelle Identität, nicht um eine ontische (nicht „logische“) geht. Wer im Pneuma nur eine „Funktionsweise“ des erhöhten Herrn sehen möchte, wird m. E. vielen paulinischen Pneumaussagen nicht gerecht (z. B. im Galaterbrief und erst recht nicht in den „Deuteropaulinen“, etwa Eph 2,18!).

Es bleiben mir u. a. folgende Bedenken und Einwände:

1. H. unterscheidet nicht zwischen „Identifizierung“ („Identifikation“) und „Identität“ (vgl. z. B. S. 140 ff.). Identifizierung und Identität sind keineswegs dasselbe!

2. Im Kapitel 12 begibt sich H. auf das religionsgeschichtliche Gebiet (allerdings fast nur an Hand von Sekundärliteratur, nicht von Quellen!), sieht hier sehr deutlich die Zusammenhänge in der paulinischen Anschauungen mit den Anschauungen des Alten Testaments, berücksichtigt dabei aber merkwürdigerweise nur das Verhältnis von Jahwe und Geist, nicht aber jenes von Messias und Geist, über das sich sowohl im AT wie im spätjüdischen Schrifttum reiches Material findet, das zur Erhellung und Vertiefung der paulinischen Anschauung viel beizutragen vermag. Es sei verwiesen auf die umfangreichen Arbeiten von R. Koch, Geist und Messias (Wien 1950) und M.-A. Chevallier, L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament (Paris 1958). Beide Arbeiten sind von H. nicht berücksichtigt.

3. Warum bleiben eigentlich der Kolosser- und Epheserbrief aus der Untersuchung ausgeschaltet? Selbst wenn man sie nicht als genuin paulinisch betrachten will, so zeigen sie doch den weiteren Weg des urkirchlichen Glaubensverständnisses, und zwar sogar innerhalb der Schrift!

4. Ich bezweifle doch (als Exeget!), ob H. mit seiner Meinung unbedingt recht hat: „Für die Frage nach der Personalität (des Pneuma) ist bei Paulus noch kein Ansatzpunkt gegeben. Paulus hätte der Frage nach einer trinitarischen Einordnung des Pneuma verständnislos gegenübergestanden“ (S. 53; vgl. auch S. 140). Ein „Ansatzpunkt“ dafür ist bei Paulus selbstverständlich gegeben, so man nicht 2 Kor 3,17a zu der einzigen Norm erhebt, an der alles gemessen wird. Auch dem methodischen Ansatz gegenüber gilt das Wort des Augustinus: *Timeo virum unius libelli!*

Trotz dieser Bedenken, Einwände und Hinweise bleibt die Arbeit Hermanns sehr verdienstvoll, weil sie ein wichtiges Anliegen vertritt, das nicht bloß in der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch in unserer Verkündigungs- und Gebetspraxis nicht genügend beachtet wird: die unlösbare Verbundenheit von Kyrios und Pneuma. Das Werk verdient stärkste Beachtung!

Gnilka, Joachim: Die Verstockung Israels. Is 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker. München: Kösel 1961. 226 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament Bd. 3.) brosch. 25,00 DM.

Angeregt durch Franz Hesses Arbeit „Das Verstockungsproblem im Alten Testament“ (Berlin 1955) untersucht Verfasser in seiner Würzburger Habilitationsschrift die Verstockung Israels, die im Neuen Testament eine wichtige Rolle spielt, ja spielen muß, darf man sagen; denn zweifellos gehört der Unglaube Israels gegenüber dem Messias Jesus zu den größten Geheimnissen der Heilsgeschichte; wie war es möglich, daß Israel den ihm verheißenen und von Gott gesandten Messias nicht erkannte, ja ihn des Todes für würdig hielt? Der Apostel Paulus hat bekanntlich mit dieser Frage sehr gerungen und eine Antwort zu geben versucht (vgl. Röm 9-11); die Evangelien und schon Jesus selbst operieren zur „Erklärung“ dieses Problems vor allem mit Is 6,9 f.

Gnilka hat sich also für seine Habilitationsschrift ein sehr wichtiges und schwieriges Thema gewählt und er führt es gründlich und sorgfältig durch. Schon die Gliederung zeigt die Fruchtbarkeit heutiger Methodik in der Exegese: den Ausgangspunkt bildet der primäre Synoptiker (Mk), im II. und III. Teil werden Mt und Lk (einschließlich Apg) untersucht und erst dann wird von den Synoptikern zu Jesus zurückgefragt und nach dem „Sitz“ von Mk 4,11 ff. im Leben Jesu gesucht (würde man nicht besser formulieren: „Situation“ statt „Sitz“ im Leben Jesu?). Verfasser denkt bei dieser Situation an das Ende der galliläischen Wirksamkeit Jesu. „Jesus bemüht sich noch einmal um das Verständnis des Volkes, und er muß erkennen, daß auch diese Anstrengungen vergeblich sind. Das Volk ist verstockt.“ Dennoch bleibt Hoffnung, die beim Propheten selbst im Anschluß an das Verstockungswort ausgesprochen ist: „Heiliger Same ist ihr Wurzelstock“ (Is 6,13c, nach der Qumranrolle). Es gibt in Israel einen „Rest“, der zum Glauben kommt: die Jüngerschar Jesu. (Nebenbei: ist hier nicht auch ein ganz wichtiger Ausgangspunkt für die Lösung der schwierigen Frage: Hat Jesus eine eigene, neue Gemeinde gründen wollen?).

So legt Gnilka eine Arbeit vor, die nicht bloß ein entscheidend wichtiges Thema der Heilsgeschichte behandelt, sondern mit der er sich auch endgültig in ausgezeichneter Weise in die Fachwelt eingeführt hat. Daß er auch ein glänzender Experte für Qumrantexte ist und sie für die ntl. Wissenschaft fruchtbar zu machen versteht, bestätigt auch diese Arbeit wieder (vgl. den umfangreichen Exkurs S. 155-185). Das Buch ist in sehr sinnvoller Weise dem Volk gewidmet, von dem es handelt: „Dem Israel dem Fleische nach“.

F. Mußner

Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. — München: Kösel-Verl. 1961. 248 S. (Studien z. A u. NT, hrsg. v. V. Hamp u. J. Schmid, Bd. 5) brosch. 28,00 DM.

Gegenüber den Versuchen protestantischer Theologen, den Begriff „Märtyrer“ in der alten Kirche von ntl. Wort-Zeugnis herzuleiten (man vergleiche etwa die Arbeiten von v. Campenhausen oder Strathmann), zeigt Verfasser in dieser Münchener Preisarbeit, daß der ntl. Zeugenbegriff nicht der Ursprung des späteren Märtyrer-Titels sein kann, da im NT „Zeuge“ („bezeugen“) mit dem Verkündigungsvorgang zusammenhängt: der „Zeuge“ bezeugt die Zuverlässigkeit der Jesustradition (so bei Lk) bzw. die Wahrheit der Offenbarung (so bei Joh) — die Ausführungen des Verfassers über den lukanischen und johanneischen Zeugenbegriff sind vorzüglich, weil ganz aus den ntl. Texten erarbeitet. So bleibt aber die Frage: Warum hat man später den Blut-Zeugen als „Märtyrer“ bezeichnet? Verfasser stellt in seiner Antwort darauf die gut begründete These auf: der Blutzeuge wurde „Märtyrer“ genannt, weil sein Leiden und Sterben „ein Zeugnis für die wahre Leiblichkeit Christi und für seine wirklich geschehene Passion“ sei (S. 234). Hinter der Bezeichnung des christlichen Blutzeugen als „Märtyrer“ steht also eine antiodoketische Tendenz! Ein sehr interessantes und überraschendes Ergebnis.

Das Werk ist mit sehr sauberer Methode gearbeitet und darum vermag sein Ergebnis den kritischen Leser zu überzeugen. Man kann dem Verfasser zu seiner bedeutsamen Leistung nur aufrichtig gratulieren und seinem Werk die verdiente Beachtung wünschen.

F. Mußner

Jeremias, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu. 3. völlig Neubearb. Aufl. — Göttingen.

Vandenhoeck & Ruprecht. 1960. 275 S. Lw. 16,80 DM.

„Mein Anliegen ist es, Material vorzulegen für eine möglichst saubere Exegese der Abendmahlsworte“ (Vorwort). Es ist in einer Kurzrezension auch nicht annähernd möglich, die Fülle dieses vorgelegten Materials auch nur anzudeuten. Jedenfalls ist dieses gelehrte Werk Jeremias' schlechthin unentbehrlich für jede ernsthafte wissenschaftliche Beschäftigung mit den ntl. Abendmahlstexten, zumal die neue, dritte Auflage um die Hälfte des Umfangs erweitert ist.

Der Inhalt gliedert sich in fünf Hauptteile: I. War Jesu letztes Mahl ein Passamahl? J. bejaht diese Frage. Darüber aber wird die Diskussion weitergehen müssen. Zur Ergänzung der Literatur sei hier noch genannt B. Gärtner, John 6 and the Jewish Passover (Lund 1959), nach dem Jesu letztes Mahl zwar ein Passamahl war, aber ohne Passalam. — II. Der Abendmahlsbericht im Zusammenhang der Passionsgeschichte und als selbständige Überlieferung. — III. Die Einwirkung des Gottesdienstes auf die Überlieferung der Abendmahlstexte (dieses Kapitel ist neu hinzugekommen; mit wichtigen Bemerkungen zur „Esoterik“ in der Lehre Jesu und altkirchlichen Arkandisziplin. Den katholischen Theologen wird in diesem Kapitel auch die Vermutung Jeremias' interessieren, daß die Eucharistiefeder sub una in der ältesten Zeit die Regel war!). — IV. Der älteste Text der Abendmahlsworte Jesu. J. erblickt jetzt gegenüber den früheren Auflagen seines Werkes im Markusbericht nicht mehr die älteste Überlieferungsgestalt (vermutlich unter dem Einfluß der Gegenargumente Schürmanns), sondern nimmt an, „daß in der Frühzeit mit einer Vielfalt von Variationen zu rechnen ist, hinter der sich die Urform verbirgt“. — V. Der Sinn der Abendmahlsworte Jesu. Den Wiederholungsbefehl Jesu (vgl. 1 Kor. 11,24 f.; Lk 22,29) deutet J. auf Grund eines umfangreichen sprachlichen Vergleichsmaterials so: „Feiert dies, damit Gott meiner gedenke“, in dem Sinn: Daß Gott immer wieder durch die Feier des Herrenmahles um die noch ausstehende Vollendung des Heilswerkes in der Parusie Jesu gebeten werde. Durch die tägliche Ausführung des Wiederholungsbefehls erfleht die christliche Gemeinde „die Vollerfüllung“. Sicher eine sehr sympathische Deutung. Dennoch bleibt der Einwand, ob nicht doch eher ein „Gedenken“ einer Heilstat der Vergangenheit gemeint ist, nämlich der einmaligen Erlösungstat Jesu, wie man auch bei der jüdischen Passafeier einer vergangenen Heilstat gedachte (wenn auch nicht nur): der Errettung Israels aus dem Todesland Ägypten. Vgl. dazu auch H. Groß, Die Wurzel ZKR: BZ, NF 4 (1960) 227-237; H. Kosmala, „Das tut zu meinem Gedächtnis“: NT 4 (1960) 81-94. Auch in diesem Punkt wird also die Diskussion weitergehen müssen.

F. Mußner

Ein neues Handbuch

Die Wissenschaft betrachtet den Menschen und seine Funktionen schon lange nicht mehr nur materiell, sondern als leib-seelische Ganzheit. Dessen ungeachtet wird der heutige Biologie-Unterricht immer noch in einer Weise gestaltet, die den Menschen nur chemisch, physikalisch-technisch erklärt. Was jedoch die moderne Wissenschaft erkannt hat, sollte auch Grundlage des modernen Unterrichts sein. Das neue Werk:

WOLFGANG KUHN

Ganzheitliche Menschenkunde in exemplarischer Sicht

Praktische Lehrbeispiele für den Biologie-Unterricht
in den Abschlußklassen der Volksschule

184 Seiten, kartoniert 11,50 DM, Bestell-Nr. 13952

stellt sich die Aufgabe, die anthropologischen Erkenntnisse der Wissenschaft didaktisch nutzbar zu machen.

Wolfgang Kuhn, der bekannte Dozent für Naturwissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Koblenz, weist zunächst die Unangemessenheit einer rein materialistischen Erklärung der Menschennatur nach und begründet diesen Standpunkt in drei Einführungskapiteln. An Hand ausgewählter Beispiele aus dem Organsystem des Menschen legt er sodann dar, in welcher Weise die menschliche Natur auf die Ausdrucksfähigkeit menschlichen Geistes abgestimmt ist, wie der menschliche Organismus nur als Funktion der übergeordneten Ganzheit Mensch sinnvoll begriffen werden kann. Genau ausgeführte Lehrbeispiele, die der Autor mit eigenen Zeichnungen veranschaulicht, geben dem Lehrer praktische Unterrichtshilfen.

Wolfgang Kuhn ist Ihnen durch seine Veröffentlichungen in der Trierer Theologischen Zeitschrift bekannt.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Lorscheid, Bernhard: Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schellerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. — Bonn: Bouvier-Verl. 1962. XVI. + 160 S. engl. brosch. 17,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Fuchs, Josef: Handbuch zur Kirchengeschichte. Kommentar zum Lehrbuch „Katholische Kirchengeschichte“ von Josef Fuchs. — München: Kösel-Verl. 1962. 380 S. Lw. 19,50 DM.
- Pauly, Ferdinand: Springlersbach. Geschichte des Kanonikerstifts und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. — Trier: Paulinus-Verl. 1962. XV, 124 S. kart. (Trierer Theol. Stud. Bd. 13, zugl. theol. Habil.-Schrift) 16,80 DM.
- Seiters, Julius: Quellen zur Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts. — Münster: Aschenorff-Verl. 1962. kart. 54 S. (Das soziale Seminar, H. 9). 2,40 DM.
- Soballa, Günter S. J.: Religiöse Strömungen der Gegenwart. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1962. 134 S. Hlw. (Der Christ in der Welt, VIII. Reihe, 7. Bd.) 4,50 DM.
- Vicaire, M. H. OP: Geschichte des heiligen Dominikus. Band I: Ein Bote Gottes. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1962. 376 S. Lw. 36,00 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Aron, Robert: Die verborgenen Jahre Jesu. — Frankfurt a. M.: Scheffler-Verl. 1962. 280 S. 30 Abb. Lw. 22,80 DM.
- Bartsch, Hans Werner: Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940-1960. — Hamburg-Bergstedt: H. Reich - Evangel. Verl. 1962. 210 S. (Theol. Forschung, XXVI. Veröffentlich.) kart. 16,00 DM.
- Gourbillon, Jacques Gilles OP: Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 98 S. (Die Welt der Bibel, Bd. 13) kart. 4,80 DM.
- Scheid, José Ewald, S. J.: Die Heilstat Gottes in Christus. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V, Ergänzungsbd. II. — Hamburg-Bergstedt: H. Reich - Evangel. Verl. 1962. 260 S. kart. (Theologische Veröffentlich. XXIII.) kart. 18,00 DM.
- Schekle, Karl Hermann: Meditationen über den Römerbrief. — Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger-Verl. 1962. 274 S. Lw. 8,90 DM.
- Schürmann, Heinz: Der erste Brief an die Thessalonicher. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 108 S. Lw. (Geistliche Schriftlesung, hrsg. v. W. Trilling, 13. Bd.) 7,50 DM; 6,80 DM.
- Spicq, P. C. OP: Die Nächstenliebe in der Bibel. — Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger-Verl. 1962. 36 S. brosch. (Bibl. Beiträge, hrsg. v. d. Schweizerisch. Kath. Bibelbewegung, Heft 3) 3,80 DM.
- Thüsing, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Johannes 17). — Düsseldorf: Patmos-Verl. 128 S. (Die Welt der Bibel, Bd. 14) kart. 4,80 DM.
- Zerwick, Max S. J.: Der Brief an die Epheser. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 197 S. Lw. (Geistliche Schriftlesung, hrsg. v. W. Trilling, 10. Bd.) 8,60 DM. Subskriptionspr. 7,80 DM.

DOGMATIK

- Daniélou, Jean: Wege zu Christus. Aus dem Französisch. übers. v. H. Broemser. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 200 S. Lw. 13,80 DM.
- Didier, J.-Ch.: Im Angesicht des Todes. Letzte Ölung. Aus dem Französisch. übers. v. I. Steidle. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1962. 92 S. Hlw. (Der Christ in der Welt, VII. Reihe, 8. Bd.) 4,50 DM.
- Frings, Joseph: Das Konzil und die moderne Gedankenwelt. — Köln: Bachem-Verl. 1962. 36 S. kart. 1,00 DM.
- Frings, Joseph: Der Laie in der Kirche. — Köln: Bachem-Verl. 1962. 36 S. kart. 1,00 DM.
- Galli, von, Mario: Zeichen unter den Völkern. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 156 S. Lw. 10,80 DM.

- Kühn, Ulrich: Natur und Gnade. Untersuchungen zur katholischen deutschen Theologie der Gegenwart. — Berlin: Lutherisches Verlagshaus. 1961. 180 S. (Arbeiten z. Geschichte u. Theologie d. Luthertums, Bd. VI.) kart. 15,80 DM.
- Klimsch-Grabinski: Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen? Nach eidlichen Aussagen und auf Grund sonstiger gut bezeugter Berichte. — Eupen - München: Marcus-Verl. 1962. 276 S. brosch. 13,80 DM. Lw. 15,80 DM.
- Lackmann, Max: Der Christ und das Wort. — Graz - Wien - Köln: Styria-Verl. 1962. 230 S. Lw. 11,80 DM.
- Lang, Albert: Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 216 S. kart. 17,00 DM.

KATECHETIK — CHRISTLICHE KUNST — LITURGIEK

- Höhentinger, Franz Xaver: Christ sein in der Welt. Ein Begleitbuch für den katholischen Religionsunterricht an den Berufsschulen. — München: Ehrenwirth-Verl. 8. Aufl. (o. J.) 102 S. kart. 2,80 DM.
- Henze, Anton: Moderne christliche Malerei. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1961 118 S. (Der Christ in der Welt, hrsg. v. J. Hirschmann, XV. Reihe, 6. Bd.) kart. o. Pr.
- Henze, Anton: Moderne christliche Plastik. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1962. 103 S. (Der Christ in der Welt, hrsg. v. J. Hirschmann, XV. Reihe, 7. Bd.) kart. o. Pr.
- Hotz, Walter: Moderne Kirchen. 40 Bildtafeln. — Bayreuth: Schwarz-Verlag (o. J.) kart. 2,20 DM.
- Kirchhoff, Kilian O.F.M. - Schollmeyer, Chrysologus O.F.M.: Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche. — Münster: Regensburg-Verl. 1962. 624 S. Lw. 25,00 DM.
- Kramer, Robert: Ich will beten. Ein Gebetbuch für Schulkinder. — München: Pfeiffer-Verl. 1962. 128 S., 10 zweifarb. Illustrat. kart. 2,60 DM.
- Lipphardt, Walther: Lauda Sion. Lieder und Motetten zu Ehren der heiligen Eucharistie. — Freiburg: Herder-Verl. 1962. 47 S. kart. 7,00 DM.
- Madey, Johannes: Wir beten unseren Glauben. — München: Pfeiffer-Verl. 1962. 80 S. 1,80 DM.
- Der Verlauf der heiligen Messe. Eine Einführung für Kinder als Selbstbeschäftigung. — Freiburg: Christophorus-Verl. 1962.
- Malik, Rudolf — Meditz, Erika: Führer durchs Taschenbuch. Überblick und Kritik. Mit 18 Autorenfotos. — München: Pfeiffer-Verlag 1961. 160 S. kart. 5,40 DM.
- Pascher, Joseph: Singgerechtes Brevierbeten. — München: Hueber-Verl. 1962. 76 S. kart. 4,80 DM.
- Pfistershammer, Felix: Heller Tag. Gotteslob im Geist der Psalmen. — München: Rath-Verl. 1962. 176 S. kart. 6,80 DM.
- Rocholl-Gärtner, Ingeborg: Junge Menschen begegnen sich. Kameradschaft — Freundschaft — Liebe. — München: Kösel-Verl. 1961. 196 S. mit 13 Zeichnungen. kart. 9,80 DM.
- Schnell, Hugo: Zur Situation der christlichen Kunst der Gegenwart. — München - Zürich: Schnell & Steiner-Verl. 1962. 128 S., 20 Bildtafeln, 2 Textabb., 12 Grundrisse. kart. 12,40 DM.
- Winniger, Paul: Volkssprache und Liturgie. Mit einem Geleitwort von J. J. Weber, Bischof v. Straßburg. Aus dem Französ. übers. v. N. Rocholl. — Trier: Paulinus-Verl. 1961. 264 S. Lw. 14,80 DM.
- Zenetti, Lothar: Kinderwelt und Gotteswort. Hundert Kinderansprachen. — München: Pfeiffer-Verl. 1962. 184 S. kart. 5,40 DM.
- Zenetti, Lothar: Gottes frohe Kinderschar. Ein Werkbuch für die kirchliche Kinderarbeit. — München: Pfeiffer-Verl. 1961. 174 S. kart. 4,80 DM.

VERSCHIEDENES

- Böhm, Anton: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1961. 439 S. Lw. 34,80 DM.
- Kranz, Gisbert: Europas christliche Literatur 1500 bis 1960. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 637 S. Lw. 54,— DM.
- Kraus, Annie: Vom Wesen und Ursprung der Dummheit. — Köln u. Olfen: Hegner-Verl. 1961. 124 S. Lw. 10,80 DM.
- Muck, Herbert: Sakralbau heute. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1961. 142 S. (Der Christ in der Welt, XV. Reihe, 5. Bd.) Hln. 3,80 DM.

SOEBEN ERSCHIENEN:

BRUNO KLEINHEYER

Die Priesterweihe im römischen Ritus

Eine liturgiehistorische Studie

(Trierer Theologische Studien Bd. 12)

gr. 8°, XVII und 268 Seiten, kart. 25,80 DM

Die gründliche und verdienstvolle, das gesamte Quellenmaterial und die vorhandene Literatur auswertende Untersuchung des Verfassers stellt erstmals im Zusammenhang die über 1000jährige geschichtliche Entwicklung des römischen Priesterweiheritus dar. Seine Ergebnisse könnten fruchtbar werden für die Reform des Pontificale Romanum.

PAULINUS-VERLAG TRIER

HERRLICHKEIT UND EINHEIT

Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu / Johannes 17

128 Seiten, lamierter Bildumschlag, 4,80 DM, Die Welt der Bibel, Bd. 14

Herrlichkeit und Einheit — die Verherrlichung Gottes in Jesus und die Einheit der Glaubenden — sind die beiden aufeinander hingeorordneten Brennpunkte des Gebetes Jesu, das uns im 17. Kapitel des Johannesevangeliums gegeben ist. Auf dreifache Weise will die Erklärung dieses Gebets dem glaubenden Verständnis näherbringen: Erstens sucht sie es ganz aus der Gedankenwelt des vierten Evangeliums heraus zu verstehen. Aus dieser umfassenderen Sicht kann — zweitens — als Leitgedanke des Gebets der Begriff der „Verherrlichung“ herausgearbeitet und gezeigt werden, wie eng die Bitte um die Einheit der Kirche mit der Bitte um die Herrlichkeit Jesu verknüpft ist. Drittens wird deutlich, daß uns dieses Gebet geschenkt worden ist, damit unser Beten dem des erhöhten Herrn gleichförmig wird; denn der Evangelist will nicht nur Worte aus dem Erdenleben Jesu wiedergeben, sondern er hört in diesen Worten auch die Stimme des jetzt beim Vater für uns und sein Werk eintretenden Herrn.

In der Reihe der Kleinkommentare zur Heiligen Schrift sind bisher folgende Titel erschienen:

DIE WELT DER BIBEL

1 J. VENARD

Israel in der Geschichte

2 J. DE VAULX / R. DEVILLE

Die Zeugen des Gottessohnes

Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas

3 K. H. SCHEKLE

Die Mutter des Erlösers

Ihre biblische Gestalt

4 P. GRELOT / J. PIERRON

**Osternacht und Osterfeier
im Alten und Neuen Bund**

5 TH. MAERTENS

Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich

Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift

6 F. STIER

Geschichte Gottes mit dem Menschen

Dargestellt an Berichten
des Alten und Neuen Testaments

7 F. M. LEMOINE, C. NOVEL

Christus unser Erlöser

Alttestamentliche Verheißung
und neutestamentliche Erfüllung

8 K. H. SCHEKLE

**Die Gemeinde von Qumran und
die Kirche des Neuen Testaments**

9 A. RÉTIF / P. LAMARCHE

Das Heil der Völker

Israels Erwählung und die Berufung
der Heiden im Alten Testament

10 W. TRILLING

Hausordnung Gottes

Eine Auslegung von Matthäus 18

11 L. ALONSO-SCHÖKEL

**Probleme der biblischen Forschung
in Vergangenheit und Gegenwart**

12 P. H. LIGNÉE

Zeit Gottes unter den Menschen

Der Tempel
im Alten und Neuen Bund

13 J. G. GOURBILLON

**Der Gott der Armen
im Alten und Neuen Testament**

Die Reihe erscheint

im Patmos-Verlag, Düsseldorf
Jeder Band kostet 4,80 DM

Patmos

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1962

EKKLESIA

Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Dr. Matthias Wehr
hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier (Trierer Theologische
Studien Bd. 15)

gr. 8^o, VIII und 344 Seiten, 2 Bildtafeln, Leinen mit Klarsichtfolie
14,20 DM

Der vorzüglich ausgestattete, umfangreiche Band enthält 19 Beiträge der jetzigen und einiger früherer Mitglieder der Trierer Theologischen Fakultät und verdient wegen seines wichtigen Gesamtthemas wie auch wegen der darunter gesammelten Einzeluntersuchungen hohes Interesse.

Anton Antweiler

ENTWICKLUNGSHILFE

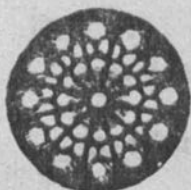
Versuch einer Theorie

212 Seiten, kart. 15,80 DM

Hier wird wohl erstmals versucht, das vielschichtige und drängende Problem der Entwicklungshilfe nicht nur ökonomisch und politisch zu sehen — obwohl der Verfasser sich auch mit diesen Fragen vertraut erweist —, sondern im Ganzen unserer menschlichen Lebenswirklichkeit. Dabei kommt Antweiler zu bedeutsamen und richtungsweisenden Feststellungen, die höchstes Interesse weit über den Kreis der zunächst mit Entwicklungshilfe Befassten hinaus finden müssen. Ein Buch von internationaler Geltung!

PÄULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**



**Spezialhaus für
Mittelmoselweine**

Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messwein · Kellerol
Ausländische · Süße · Messweine

Einladung zur Subskription

Handbuch theologischer Grundbegriffe

unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Fries, München.

2 Bände zu je ca. 850 Seiten

Bd. I erscheint im Herbst 1962

Bd. II erscheint im Frühjahr 1963

Subskriptionspreis für jeden Band
in Leinen ca. 55.— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

NEUERSCHEINUNG

Ferdinand Pauly

Springiersbach

Geschichte des Kanonikerstiftes und
seiner Tochtergründungen im Erzbis-
tum Trier von den Anfängen bis
zum Ende des 18. Jahrhunderts

(Trierer Theologische Studien Bd. 13)
gr. 8°, 124 Seiten, 1 Karte, kart.
16,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

02 THB

Bibliotheca Seminaris Clericall
Trierensis
Okt. 1962

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 5

September/Oktober 1962

INHALT

AUFSÄTZE

Johannes Betz, Bamberg

Die Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche

Ernst Haag, Trier

Die besondere literarische Art des Buches Judith und
seine theologische Bedeutung

Alexander Szentirmai, Maria Anzbach (Österreich)

Ist die Eheschließung ein Vertrag?

KLEINERE BEITRÄGE

Ferdinand Pauly, Andernach

Sancta Treverensis Ecclesia

BERICHTE

H. Groß, Trier

Eine neue „alttestamentliche Zeitgeschichte“

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Zur Frage des Konzils darf man von Erich Przywara entscheidende Äußerungen erwarten. Hat er doch fast ein halbes Jahrhundert hindurch die religiösen Vorgänge der Gegenwart im innerkirchlichen Raum und auch im Bereich anderer Konfessionen und Religionen geistig durchdrungen und theologisch durch eigene Impulse gefördert.

Die gehaltvolle Schrift macht das Wesen der Kirche aus den Gegensätzen kirchlicher Bewegungen sichtbar, als „Schwebe“ zwischen und über ihnen ohne dialektische „Aufhebung“, aus den Gegensätzen: Modernismus – Integralismus, Organismus – Organisation, Wort – Sakrament, innerzeitliches und endzeitliches Christentum. Erst in diesen Gegensätzen kann die innere Dimension des kirchlichen Lebens in Geschichte und Gegenwart voll ausgemessen werden. Von den großen ökumenischen Konzilien her bis zum Vaticanum arbeitet Przywara in „kat-holischer“ Weite die tiefe geschichtliche Antwort heraus auf die Frage, die sich der Kirche jeweils gestellt hat.

Diese Schrift läßt uns hoffen, daß auch das neue Konzil in der Schwebe zwischen „Alt“ und „Neu“, „traditio“ und „renovatio“ die notwendige geschichtliche Antwort finden wird.

ERICH PRZYWARA SJ

Kirche in Gegen- sätzen

56 Seiten

broschiert

4,80 DM

Patmos

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfehlte sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Die Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche

Von Professor Johannes Betz, Bamberg

In ihren Glaubenssymbolen¹ bekennt die katholische Kirche seit alters: *credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*. Sie spricht in diesen Worten ihr tiefstes Selbstverständnis aus: mit der Selbstbezeichnung *una* stellt sie sich vor als die Geeinheit aller Christen, die in demselben Glauben, denselben Sakramenten, unter derselben Leitung mit Christus und durch ihn mit Gott verbunden sind. Sie verschärft aber ihr Verständnis der Einheit noch durch den Anspruch der Einzigkeit: sie allein, die römisch-katholische Kirche, ist die legitime Kirche Jesu Christi, so daß nur sie die wahre Geeinheit der Christen ist. Gleichwohl redet sie im *una*-Bekenntnis nicht der Einerleiheit, der öden Gleichmacherei das Wort. Richtig verstanden schließt die wesentliche Einheitlichkeit und numerische Einzigkeit der Kirche die aus der Vielfalt und dem Reichtum der in ihr geeinten Individuen, Völker, Kulturen resultierende Vielgestaltigkeit nicht aus, sondern im Gegenteil ein. Die Einheit in der Fülle und Mannigfaltigkeit macht erst die wahre Katholizität aus, die die Kirche gleicherweise für sich in Anspruch nimmt.

Der eben skizzierte Einheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche schockiert. Dem außenstehenden und wesentlich empirisch eingestellten Beobachter erscheint er unreal. Das äußere Erscheinungsbild der Gesamtchristenheit sieht jedenfalls ganz anders aus: da tritt uns eine Vielzahl von „Kirchen“ entgegen, die alle behaupten, Kirche Jesu Christi zu sein. Aber das ist nun das Erregende dieser Weltstunde: Die Spaltung der Christenheit wird heute als Nicht-sein-sollendes, als Unrecht und Versagen empfunden, die Einheit ist zum akuten theologischen Problem und tiefen religiösen Anliegen in der Christenheit geworden. Die ökumenische Bewegung erfaßt als heiliges Feuer die Welt. Die verlorene Einheit wiederzuerlangen, haben sich die nichtkatholischen Gemeinschaften im Weltrat der Kirche gesammelt. Auch er bekennt in der Toronto-Erklärung von 1950, in der er sein Selbstverständnis am klarsten ausgesprochen hat: „Die Mitgliedskirchen des Weltrats glauben an die Grundlage des Neuen Testaments, wonach die Kirche Christi Eine ist“². Dieselbe Denkschrift beklagt „die Kluft zwischen der Wahrheit, daß nur Eine Kirche Christi ist und sein kann, und der Tatsache, daß so viele Kirchen existieren, die behaupten, Kirche Christi zu sein, aber keine lebendige

¹ Vgl. das Nicaenisch-Konstantinopolitanische Symbolum (D 86); das des Epiphanus (D 14), Leos IX. (347); die *Professio fidei* für die Waldenser (D 423) und die des Michael Palaeologus 1267 (D 464).

² Abgedruckt in J. P. Michael, *Christen suchen Eine Kirche* (1958) 179.

Einheit miteinander haben“ und proklamiert „es als schlichte Christenpflicht einer jeden Kirche, das Äußerste zu tun, um die Kirche in der Einheit zu manifestieren“³. Die Weltkirchenkonferenz von Neu Delhi 1961 unterstreicht noch die Aufgabe, die Einheit der Kirche auch sichtbar zu machen⁴. Das Ziel, das der Ökumenische Weltrat anstrebt, ist die Kircheneinheit, das heißt eine Einigung der autonom bleibenden einzelnen Gliedkirchen⁵, oder wie Neu Delhi sagt, eine Koinonia, eine Gemeinschaft der verschiedenen Denominationen, die besonders auf der lokalen Ebene der Ortsgemeinde als christliche Gebets- und Aktionseinheit in Erscheinung treten soll⁶. Das Ziel des Weltrats ist aber nicht die Einheitskirche im strengen Sinn des Wortes, die *unica ecclesia* des katholischen Glaubens. Ja, der Generalsekretär des Weltkirchenrats, Visser't Hooft erklärte noch vor kurzem (in USA), die römische Ekklesiologie sei „keine diskutable Grundlage“ für die Wiedervereinigung, ihretwegen sei auch „undiskutabel ein Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen“⁷. Noch radikaler ist die Meinung, das römisch-katholische Kirchen- und Einheitsverständnis sei theologisch untragbar, sei Überheblichkeit, Mißachtung der anderen, Selbstvergötzung, Rom darum die Kirche des Antichrist⁸. So stehen wir heute vor der aufregenden Situation, daß gerade unsere Idee von der Einheit die Einheit der anderen mit uns verhindert, daß unser Glaube an die Einheit zum Anlaß genommen wird, die Spaltung aufrechtzuerhalten.

Diese Tatsache muß uns zutiefst beunruhigen. Nicht nur abgestandenen, auch überzeugten und aktiven Katholiken drängt sich die Frage auf, ob denn die Kirche ihren Einheitsanspruch nicht revidieren, ob sie

³ Ebd.

⁴ Bericht der Sektion „Einheit“; vgl. Nr. 2, 6, 10, 27, 46 in: Neu Delhi 1961, Dokumentarbericht hrsg. v. W. A. Visser't Hooft (1962) 130–149.

⁵ Ebd. Nr. 41 (S. 145): „Wir stimmen darin überein, daß der Ökumenische Rat der Kirchen nicht versuchen darf, die Autonomie irgendeiner Mitgliedskirche zu verletzen. Der Rat soll auch keine offiziellen Erklärungen über die Einheit abgeben, die den anerkannten Lehren von Mitgliedskirchen entgegengesetzt sind. Ebenso wenig darf er versuchen, irgendeine bestimmte Auffassung von Einheit durchzusetzen.“

⁶ Ebd. Nr. 2, 8, 20–31.

⁷ Nach dem Evang. Pressedienst für Deutschland, Nr. 115/1962 (v. 19. 5. 1962), erklärte Visser't Hooft: „Ich kenne keine einzige Kirche im Ökumenischen Weltrat, die gewillt wäre, der römisch-katholischen Kirche unter den Bedingungen beizutreten, die die römische Ekklesiologie auferlegt. Und wir sehen auch nicht, wie die römischen Katholiken diese Ekklesiologie ändern könnten. Sie ist keine diskutable Grundlage. Genauso indiskutabel ist ein Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat. Verbleibt also eine Haltung der Höflichkeit in einem sich ändernden kirchlichen Klima, das zu einem Dialog mit Rom ausgenutzt werden muß.“

⁸ Vgl. auch H. Volk, Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit: *Catholica* 14 (1960) 247.

nicht der „normativen Kraft des Geschichtlich-Gewordenen, des Faktischen“ mehr Rechnung tragen könne, ob das großartige Ziel der Wiedervereinigung nicht das Mittel dogmatischer Wandlung ihrer Einheitsauffassung heilige und rechtfertige. Die Antwort lautet: die katholische Kirche kann und wird ihre Überzeugung von der *una et unica ecclesia* nicht preisgeben. Sie hält an ihr fest nicht aus kirchenpolitischem Machtwillen, nicht aus diabolischer Selbstvergötzung, nicht weil sie das Vorhandensein lebendigen Christentums bei den getrennten Brüdern leugnet oder mißachtet, nicht weil sie in gewohnten Denkschemata stecken bleibt. Sie hält an ihrer Einheitsidee fest, weil sie am Willen Jesu Christi festhalten muß. Er allein hat für sie normative Kraft. Die Einheit ist der Kirche in dem von ihr behaupteten Sinn von ihrem Stifter vorgegeben und mit gegeben, ist ihr zuinnerst eingestiftet, ist Gabe Gottes, über die sie nicht verfügen kann, die sie wahren muß.

I.

Diese der Kirche vorgegebene und eingestiftete Einheit näher zu beleuchten, muß unsere erste und nächste Aufgabe sein⁹. Die Einheit der Kirche ist letztlich begründet in der Einheit Gottes selber, ist deren Abbild und irdischer Ausdruck der seligen Gemeinschaft der drei göttlichen Personen. Da Paulus die Epheser zur Einheit mahnt, nennt er als letzten Grund: „Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle (wirkend) und in allen“ (4,6). Und 1 Kor 8, 6 erklärt er: „Denn es gibt nur einen einzigen Gott, den Vater, von dem alles (ausgeht) und auf den wir (hingeordnet sind), und einen einzigen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.“

Dieser eine Gott „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4). Er hat alle in sein Heil gerufen, zur beseligenden Anschauung seiner selbst bestimmt. Sein Gnadenplan zielt aber auf ein Universalheil, will die Gesamtheit der Menschen umfassen. Die Gesamtheit der Menschen ist für Gott nicht die nachträgliche Summierung aller einzelnen, die er retten will, sondern eine den einzelnen vorgängige und übergeordnete Ganzheit und Einheit, das Menschheitsganze. Natürlich gibt es auch das individuelle Heil und seine Geschichte, diese bleiben aber eingeschlossen und entfalten sich nur im Rahmen des Universalheiles, der Heilsgeschichte des Menschheitsganzen.

⁹ Literatur s. M. Schmaus, Kath. Dogmatik III/1 (3^{te} 1958) 868—871; H. Schlier und H. Volk in LThK III² 754 ff.; ferner H. Schlier, Die Einheit der Kirche nach dem NT: Catholica 14 (1960) 161—177; H. Fries, J. H. Newman — ein Wegbereiter der christl. Einheit: Catholica 15 (1961) 60—70; ders., Einigung der Christen — eine Utopie?: ebd. 121—133; H. Volk, Erneuerung der Ekklesiologie und ihre ökumenische Bedeutung: ebd. 241—270; R. Schnackenburg, Die Kirche im NT (1961). Weitere Lit. in weiteren Anmerkungen dieses Aufsatzes.

Der Universalitätscharakter des Heils leuchtet noch nach in dem religionsgeschichtlichen Phänomen, daß die Religion durchweg in sozialer Verfaßtheit, als Angelegenheit, die alle betrifft, auftritt und damit einen Vorentwurf zur Kirche darstellt. In der Bibel tritt die Einheit und Ganzheit der Menschen und die Universalität ihres Heils in dem heilsgeschichtlichen Phänomen „Adam“ in Erscheinung, der als monogenetischer Urvater die von ihm biologisch abstammende Gesamtmenschheit (kraft Gottes Bestimmung) in sich schließt und repräsentiert, der auch die ihm geschenkte übernatürliche Gnadenausstattung für die gesamte Menschheit empfängt und als Treuhänder verwaltet — und sie in seinem „Nein!“ zur Gnadeneinheit mit Gott für das Menschheitsganze verspielt, so daß seine persönliche aktuelle Absonderung von Gott zur schuldhaften habituellen Abgesondertheit aller von Gott, zur Erbsünde, wird.

Adams Tat konnte Gottes Heilsplan durchkreuzen, annullieren konnte sie ihn nicht. Denn es steht ein neuer Adam bereit und dieser führt Gottes Heilswillen siegreich durch: Jesus Christus. Auch er steht für das Ganze der Menschheit, ja für das gesamte All. Gottes Ratschluß war es, sagt Paulus, „das All unter seinem Haupte zusammenzufassen in Christus“ (Eph 1, 10) und es „durch Christus zu versöhnen zur Einheit mit ihm“ (Kol 1, 20). In diesem Christus hat er auch uns vor Grundlegung der Welt erwählt, hat er uns vorherbestimmt zur Sohnschaft auf ihn hin (Eph 1, 4 f.). Hat so die Versöhnung ihren Ursprung von oben, von Gott, so geschieht sie doch nicht in der Weise, daß sie nur von außen an die Menschheit herankäme; sie geschieht vielmehr so, daß sie gleichzeitig aus der Menschheit aufsteigt und diese von innen, *ex intrinseco*, durchdringt. Darum wird der ewige Logos, einer aus der Trinität, Fleisch (Jo 1, 14). Er nimmt eine menschliche Natur in die Einheit seiner Person auf, so daß dieser Mensch wirklich Gott und Gott ein echter Mensch ist. Er nahm aber nicht bloß eine menschliche Natur „an sich“, das heißt gemäß ihrer rein metaphysischen Konstitution an, sondern die menschliche Natur gemäß ihrer konkret-geschichtlichen Verfaßtheit. Er tritt in den Geschlechtszusammenhang mit Adam ein, unterzieht sich der Geburt aus dem Weibe (Gal 4, 4), tritt auf in der Gestalt des „Sünde-Fleisches“ (Röm 8, 3), das heißt in der durch die Sünde Adams bestimmten Todverfallenheit des Menschen. Er geht damit in die Verwobenheit der menschlichen Geschichte ein, nimmt ihre Last auf sich — und trägt sie ab.

Die Inkarnation ist aber bereits das Fundament der Einheit der Kirche¹⁰. Sie steckt den Rahmen ab, in dem sich die Heimholung der Welt zu Gott vollzieht. Im einzelnen ist zu sagen:

¹⁰ Besonders herausgestellt von F. Malmberg, *Ein Leib — ein Geist* (1960) 223—273; vgl. auch K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (1961) 11—18.

1. Im Menschen Jesus ist die gesamte Menschheit geheimnisvoll mit-gesetzt und eingeschlossen, und zwar nicht bloß kraft eines äußerlich bleibenden göttlichen Willensdekrets, gleich gar nicht kraft einer bloßen Rechtsfiktion; vielmehr ist, wie die griechische Patristik in ihrer Rekapi-tulationstheorie¹¹ betont, die ganze Menschheit seinshaft, physisch in Chri-stus eingeschlossen. Indem der Logos sich unmittelbar mit einer indivi-duellen Natur verband, verband er sich mittelbar mit der ganzen Men-schennatur¹², mit unserem gesamten Geschlecht. Damit hat aber dessen Existenz vor Gott eine völlige Wandlung erfahren. Jesus ist als der isaianische Gottesknecht (Is 42, 6; 49, 8) der Bund Gottes mit der Mensch-heit und diese ist durch Jesus endgültig und unwiderruflich in das Er-barmen Gottes aufgenommen. Sie ist grundsätzlich, wie K. Rahn-er sagt, „eine konsekrierte Menschheit, das Volk Gottes geworden“¹³.

2. Die Inkarnation zeigt, daß das eschatologische Heil in sichtbarer, leibhafter, geschichtlich verfaßter Gestalt, in geschichtlicher Verfaßtheit zu den Menschen kommt. Indem Gott Mensch wurde, wurde er auch Ge-schichte.

3. Die Inkarnation schafft die einzige Verbindung zwischen uns zu Gott. Es gibt keinen anderen Mittler zwischen Gott und Mensch als nur den einen: den Menschen Jesus (1 Tim 2, 2). Wenn der johan-neische Christus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, keiner kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14, 6), meint er: „Ich allein bin der Weg.“

4. Für Christus bedeutet die Inkarnation, daß er sich dem Menschsein in allen seinen Konsequenzen und mit allen seinen Nöten — die Sünde ausgenommen (Hebr 4, 15) — unterwirft, bis zum bitteren Tod eines Ge-henkten. So muß, da der menschliche Tod Objektivation der Absonderung von Gott ist, auch er bei seinem Sterben die Gottesferne fühlen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27, 46) Aber gleich-zeitig ist sein Tod nicht mehr Ausdruck menschlichen Trotzes und Wider-spruches gegen Gott, sondern *transcensus ad Deum*, Heimgang zum Vater: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!“ (Lk 22, 46) Der Tod Jesu wandelt die gesamt-menschliche Todessituation innerlich um. Denn er berührt auch uns, ist der unsrige. Jesus stirbt ihn als Repräsentant der Menschheit, *propter nos homines et propter nostram salutem*. Er selbst deutet ihn so: „Der Menschensohn ist gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld ἀντὶ πολλῶν, für die Vielen (Mk 10, 45). Ähnlich um-schreibt er ihn im Abendmahl als Hingabe seines Leibes (d. i. seiner leib-haftigen Person), als Vergießung seines Blutes ὑπὲρ πολλῶν, daß heißt

¹¹ Dazu s. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ I* (1936) 285—536.

¹² So faßt L. Malevez, *L'Église dans le Christ: Rech. de Science Rel.* 25 (1935) 272, die Lehre Gregors von Nyssa zusammen.

¹³ K. Rahn-er, *Kirche und Sakramente* 13.

für die Vielen, für das Menschheitsganze (Mk 14, 24 par.). Die kleine Präposition ὑπέρ (ἀντί), die dann in der paulinischen Theologie eine so entscheidende Rolle spielt, enthüllt das tiefste Wesen dieses Todes und seines Erleiders: sie meint nicht nur, daß dieser Tod „uns zugut“, „zu unserem Nutzen“ geschah (was öfters als primäre Bedeutung angesehen wird), sondern besagt in ihrer Grundbedeutung, daß dieser Tod „an unserer Statt“ gestorben wurde. Jesus stirbt unseren Tod, nicht nur einen Tod nach Art des unsrigen, sondern an unserer Stelle, er stirbt den Tod, den eigentlich wir sterben müßten, kurz, unseren Tod. Paulus spricht es offen aus: „Wenn einer für alle (ὑπὲρ πάντων = anstatt und zugunsten aller) starb, starben folglich alle“ (2 Kor 5, 14). Darum kann es geschehen, daß wir in der Taufe, wenn Christi Begräbnis und Auferstehung im Symbol des Wasserbades dargestellt werden, mit Christus sterben, mit ihm begraben und auferweckt werden (Röm 6, 3—11). Daß Jesus unseren Tod stirbt und daß dieser Tod sich als Heil und Segen für alle auswirken kann, hat darin seinen Grund, daß Christus seinshaft, nicht nur zufolge einer extrinsezistischen Deklaration Repräsentant, Haupt der gesamten Menschheit ist¹⁴. Die patristische Lehre von der inkarnatorischen Inklusion des Menschheitsganzen in Christus ist nicht hellenistische Spekulation, sondern die Klärung und Bewußtmachung einer für das Verständnis des Heilswerkes unerläßlichen Voraussetzung.

Jesus Christus ist das endgültige Heil der ganzen Welt. Wann aber wird die ganze Welt dieses erfahren? Der größere Teil der Menschen, die bisher gelebt haben, hat ja von ihm überhaupt nichts gehört.

Alle Menschen, auch die, welche von Christus nie etwas gehört haben, werden das Christusheil erfahren nach ihrem Leben. Jesus verheißt: „Viele werden vom Aufgang und Niedergang der Sonne kommen und mit Abraham, Jsaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen, indes die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis“ (Mt 8, 11 f.). Und viele werden bei der Wiederkunft des Menschensohnes zu seiner glückbringenden Rechten stehen und verwundert fragen, wann sie denn, wie Er behauptet, Ihm begegnet seien und Ihn gut behandelt hätten. Sie werden hören, daß sie Ihm im notleidenden Bruder begegnet seien (Mt 25, 31—46). Hinter dieser Aussage steht der verwandte Gedanke von der mystischen Identität Christi mit den Menschen.

Aber nicht erst am Ende der Zeiten, schon jetzt in diesem Aion wird die siegreiche Universalität des Christusheils offenkundig. Und das geschieht in der Kirche. Sie ist das von Jesus errichtete bleibende Zei-

¹⁴ Auch E. Percy, *Der Leib Christi in den paul. Homologumena und Antilegomena* (1942) 38, erklärt, das reale Teilhaben des Gläubigen an Jesu Werk sei „nur dadurch möglich, daß er schon von Anfang an, bereits zur Zeit des Todes und der Auferstehung Jesu, in ihm als seinem Stellvertreter, der um seinetwillen starb und auferstand, eingeschlossen war“.

chen, daß die Erlösung in ihm schon geschehen ist und wie sie geschehen ist, ist die Sichtbarmachung und fortdauernde Gegenwart des Heilsereignisses „Jesus“. Sie soll in den Raum und in die Zeit der Welt hinein entfalten, was in Christus grundsätzlich gesetzt ist, soll die prinzipielle aber verborgene Inklusion des Menschheitsganzen in Christus zu einer öffentlichen, sichtbaren und greifbaren Tatsache machen. So ist die Kirche nach Möhler „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“¹⁵. Sie hat aber zur Voraussetzung, daß der objektiv vorgegebene Einschluß in Christus zum subjektiv bejahen, zum gläubigen Anschluß an Christus wird. So tritt die ἐκκλησία in Erscheinung, die öffentlich-rechtliche Gemeinde der Christushörigen und Christuszugehörigen, das Volk Gottes. Die Ekklesia ist die Demonstration des eschatologischen Christusheils an einer erwählten Vorhut noch in dieser Weltzeit. Die Universalität dieses Heils zeigt sich darin, daß es keine Schranken der Rassen, Völker, Stände, Geschlechter kennt. Fragen wir aber, warum die siegreiche Gnade Christi nicht mit einem Schlage die ganze Welt triumphal ergreift, so wird die Antwort lauten dürfen: weil das Christusheil nicht wie ein Meteor aus einem anderen Stern senkrecht und beziehungslos auf unseren Planeten herniederfällt, weil es vielmehr durch die Inkarnation grundsätzlich in die menschliche Geschichte verwoben ist und auf dem Weg der Geschichte wirken will, schließlich weil die Gnade die Menschen nicht von außen überwältigen, sondern von innen überzeugen will. Dazu aber bedarf es des Heiligen Geistes, der allein auch die aktive Eingliederung in Christus wirken kann.

Die ausdrückliche Grundlegung der Kirche hat bereits der historische Jesus selbst vorgenommen¹⁶, da er damit für die Zwischenzeit zwischen seinem Tod und seiner Wiederkunft¹⁷ Vorsorge trifft. Darum sammelt er Jünger, hebt aus ihnen die Zwölfe hervor als Repräsentanten Israels vor ihm (Mk 3, 14 ff. par.), und als seine Beauftragten vor Israel (Mk 6, 7 12 f. par.), führt sie in besonderer Weise in seine Geheimnisse, vor allem in sein Leiden (Mk 8, 31) ein, gibt seiner zukünftigen Kirche in Petrus ein sicheres und einigendes Felsenfundament (Mt 16, 18 f.), stiftet das Abendmahl, in dem er sich selbst, seine leibhaftige Person als innerstes Ferment

¹⁵ J. A. Möhler, *Symbolik* § 36 (ed. Geiselman [1958] 389).

¹⁶ Vgl. J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*: ThQ 138 (1958) 152–183; E. Fincke und A. Vögtle, *Jesus und die Kirche: Begegnung der Christen*, hrsg. v. M. Roesle - O. Cullmann (1959) 35–54 und 54–81; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (1959) 149–180; A. Vögtle, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung: Sentire ecclesiam*, hrsg. v. J. Daniélou - H. Vorgrimler (1961) 50–91.

¹⁷ Diese Zwischenzeit ergibt sich aus Mk 2, 20; 13, 10; 14, 25.

den Seinen hinterläßt (Lk 22, 15—20 par.). Schließlich gibt er sein Leben am Kreuz als Opfergabe ὑπὲρ πολλῶν, für die Gesamtheit aus Juden und Heiden, dahin, um es in der Auferstehung und Erhöhung in neuer Intensität und göttlicher Mächtigkeit zu gewinnen. Sein Leib wird nun den Schranken von Raum und Zeit enthoben, wird vom Strom göttlichen Lebens total durchwaltet und gestaltet, wird pneumatisch und kann seine Strahlkraft und Lebensmacht auf die ganze Welt ausüben, die in ihm zu Gott prinzipiell emporgetragen ist. Als der himmlische Adam (1 K 15, 45) entfaltet der erhöhte Herr die Dimension dieses seines Leibes, weitet ihn vom prinzipiell universalen zum aktuell universalen Leib, zur Kirche, aus. Er wirkt dies, indem er den Heiligen Geist sendet, in sichtbarer Dokumentation im Brausen des ersten Pfingstfestes (Apg 2), das darum die charismatische Vollendung der Kirchengründung ist, in einem stillen, aber unaufhörlichen Pfingsten seitdem. Der Geist¹⁸ einst die glaubenden Menschen mit Gott, aber nur dadurch, daß er sie dem Sohne einverleibt. Die Ekklesia wird damit zum irdischen Abbild der trinitarischen Perichorese.

Die bisherigen Überlegungen führen an die Bezeichnung heran, die der neutestamentliche Ekklesiologe *par excellence*, Paulus, für die Kirche zur Geltung bringt, die Pius XII.¹⁹ als ihr tiefstes Selbstverständnis verkündet: Leib Christi. Gewiß verglich schon die Antike ein soziales Gebilde mit einem Leib, um das Mit- und Füreinander der einzelnen Glieder zu unterstreichen²⁰. Aber Paulus entnimmt den Begriff²¹ nicht aus dem Hellenismus²² und er gebraucht ihn nicht nur als Bild, sondern als Realbezeichnung für die Wirklichkeit „Kirche“. Die „Leib-Christi“-Konzeption liegt im Grunde bereits in den großen Briefen Röm und 1 Kor vor. Der Apostel wendet hier den Ausdruck auf die Ortsgemeinde an und bringt damit zuvörderst unter Indienststellung des antiken Vergleichs die innere, durch den Heiligen Geist gewirkte Verbundenheit der einzelnen Gemein-

¹⁸ Dazu S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, tom. III: *De Spiritu Sancto Anima Corpori Mystici* (1948; 1952).

¹⁹ Enzyklika *Mystici Corporis*

²⁰ Bekannt ist die Fabel des Menenius Agrippa bei Livius II 32. Zuletzt hat G. D. Kilpatrick im *Journal of Theol. Studies* N. S. 13 (1962) 117 auf eine Parallele aus Plutarch hingewiesen. Weitere Belege bei H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (1958) 91.

²¹ Dazu H. Schlier, a.a.O. 90—96; J. Reuß, *Die Kirche als „Leib Christi“ und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*: *BZ N. F.* 2 (1958) 103—127.

²² Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (1961) 149: „Der Apostel ist schwerlich vom antiken Vergleich einer Gemeinschaft mit einem gegliederten Organismus zu seiner Redeweise vom ‚Leib Christi‘ hingeführt worden, sondern eher umgekehrt von dieser zu dem gängigen Vergleich angeregt worden, der ihm für die Charismen-Streitigkeiten in Korinth gelegen kam.“

degliedert miteinander und füreinander bei aller charismatischen Verschiedenheit zur Geltung (bes. 1 Kor 12, 12—27; Röm 12, 4 f.). Denn das ist das heilsgeschichtliche Novum: Juden und Heiden werden gleichberechtigt von Gott angenommen. „Durch den einen Gott sind wir alle zu einem Leib getauft, ob Juden oder Hellenen, ob Knecht oder Freie; und alle wurden wir mit einem Geiste getränkt“ (1 Kor 12, 13). Die innere Verbundenheit der Gläubigen mit Christus wird in Röm und Kor mehr vorausgesetzt als betont. Immerhin kommt sie aber doch in den Formeln „die vielen ein einziger Leib in Christus“ (Röm 12, 5), „Leib Christi“ (1 Kor 12, 27), wie selbstverständlich zum Ausdruck. Ja Paulus faßt die Einheit zwischen Christus und Kirche so eng, daß er kein Bedenken trägt, sie einfachhin als $\delta \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ zu bezeichnen (1 Kor 1, 13; 12, 12)²³. Er stellt damit die Ekklesia als die sichtbare und greifbare Wirklichkeit des erhöhten Herrn dar.

Den vollen Sinngehalt der Idee und damit das tiefste Wesensverständnis der Kirche entfaltet der Apostel in den Briefen an die Epheser und Kolosser²⁴. Nun ist es die Gesamtkirche, die das Prädikat $\tau\acute{o} \sigma\acute{o}\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ trägt (Eph 1, 23 f.; 4, 12; 5, 30; vgl. Kol 1, 18). Auch jetzt noch drückt es die Verbundenheit der einzelnen Glieder miteinander durch den einen Geist aus (Eph 2, 15; 4, 3 f. 25; Kol 3, 15), primär aber und betont die Konstitution und restlose Verstehbarkeit der Kirche allein von Christus her. Er wird als ihr Haupt verkündet (Eph 1, 23 f.; 4, 16; 5, 23; Kol 1, 18; 2, 19). Schon seine Hingabe am Kreuze geschah nach Eph 5, 25 speziell für die Kirche um die beiden verfeindeten Menschheitsgruppen, die Juden und die Heiden, mit Gott und untereinander in dem einen Leib zu versöhnen (Eph 2, 14 ff.). Die Einbeziehung auch der Heiden in das Heil, das dadurch universal wird, macht für Paulus das große „Christusgeheimnis“ aus (Eph 3, 4-6). Nun baut der erhöhte Herr die Kirche als seinen irdischen Leib aus der gesamten Menschheit, aus Juden und Heiden, auf (Eph 4, 12). Alles Leben und Wachstum dieses Leibes stammt nur von Christus, dem himmlischen Haupt (Eph 4, 16; Kol 2, 19). Es pflegt und ernährt ihn durch die Eucharistie (Eph 5, 29), baut ihn auf mittels des Heiligen Geistes (Eph 2, 18. 22; 4, 4) und bedient sich dabei charismatischer Ämter (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer), die Paulus als Gaben des Aufgefahrenen charakterisiert (Eph 4, 7-16). So wird die Kirche zum $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$, zu der von Christus erfüllten und ihrerseits das All erfüllenden Größe (Eph 4, 13; 1, 23), zum „vollendeten Menschen“ (Eph 4, 13), zum *totus Christus* aus Haupt und Gliedern. Immer bleibt der Erhöhte der *principalis agens*, die Kirche aber erscheint als seine sichtbare Verkörperung und Verlänge-

²³ Vgl. auch Apg 9, 4 = 22, 7 = 26, 14; Kol 1, 24.

²⁴ R. Schnackenburg, Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief: Catholica 15 (1961) 104—120, verzeichnet auch die hauptsächliche Literatur.

rung in die Welt hinein, als sein Organ, durch das er die Welt mit seinem Heilssegen erfüllt und zum Vater heimführt, als Heilsinstitut und Heilsereignis.

Das alles liegt im paulinischen Begriff des *corpus Christi*, der nicht nur bildhaft, sondern in einem sehr realen Sinn zu verstehen ist. Schon die Patristik erweiterte diesen Ausdruck und spricht von der Kirche als dem *corpus Christi mysticum*. Ursprünglich allerdings bezeichnete diese Formel auch den eucharistischen Leib Christi²⁵, und als Prädikat für die Kirche drückt sie gerade deren Zusammenhang mit diesem Sakrament, ihren sakramentalen Charakter aus²⁶. Eine folgenschwere Verschiebung trat ein, als der Begriff „mystisch“ im Sinne der reinen Innerlichkeit und puren Spiritualität aufgefaßt, das *corpus mysticum* demgemäß auf die unsichtbare Gemeinschaft der mit Christus geistig geeinten Menschen gedeutet wurde. In diesem Sinne greift dann Luther auf ihn zurück, um sein maßgeblich und fundamental aus seiner reformatorischen Rechtfertigungslehre erwachsenes Verständnis der Kirche als einer rein geistigen, unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen zum Ausdruck zu bringen²⁷. Dieses Mißverständnis wirkt noch bis in unsere Tage hinein²⁸ nach.

In Wirklichkeit, im entscheidenden biblischen Sinn indes besagt die Idee „Leib Christi“ gerade nicht die Unsichtbarkeit, sondern vielmehr die Sichtbarkeit der Kirche, will nicht bildlich, sondern wörtlich verstanden werden. Diese Sichtbarkeit ist nicht ein zufälliges, akzidentelles und nachträgliches Attribut der Kirche, sondern ein wesentliches. Die Kirche ist sichtbar, weil sie die andauernde Verleiblichung des Gottessohnes ist. Ihre Sichtbarkeit aber hat den Zweck, Christus sichtbar zu machen als den einzigen Heilsweg der Menschen zu Gott. Ebenso ist mit der Idee vom Leibe Christi die der Einheit von selbst gegeben. Paulus benutzt die Formel „Leib Christi“ gerade um die Einheit der Kirche zu unterstreichen, die Spaltung in Korinth zu bekämpfen. Ein Leib ist ja eine organische Einheit aus vielen Gliedern. Ein Haupt mit vielen Leibern wäre ebenso ein Monstrum wie ein Leib mit mehreren Häuptionen. Es gibt daher auch

²⁵ Nilus v. Ancyra, Epist. 2, 233 (PG 79, 320 C); Johannes Chrysostomus, Hom. de resurrectione mortuorum (PG 50, 432 f.). Caro mystica bei Hieronymus, In Is. lb. 15, 55 (PL 24, 549 C).

²⁶ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge* (Paris² 1949); F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi . . . nach der Frühscholastik* (1941); F. Malmberg, *Ein Leib — ein Geist* 102—109.

²⁷ Hierzu vgl. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christis mysticum* beim jungen Luther: ZThK 61 (1937) 29—98.

²⁸ Zum Beispiel nennt die Denkschrift von Toronto als ökumenische Aufgabe „Gemeinschaft mit allen jenen zu suchen, die als Glieder des mystischen Leibes zusammengehören, obwohl sie nicht Glieder desselben sichtbaren Leibes sind“ (bei J. P. Michael, a. a. O. 179).

nur eine einzige Kirche Christi, wie es nur einen einzigen Leib Christi gibt. Der Plural „Kirchen“ ist in theologisch formeller Sprechweise eine Unmöglichkeit. Wenn das Neue Testament ihn gebraucht²⁹, meint es damit die an vielen Orten bestehenden Einzelgemeinden, in denen sich jedoch die Gesamtkirche repräsentiert. Gerade die Einheit der Kirche soll der Welt den Christus dokumentieren.

Christus und der Heilige Geist bilden das innere Einheitsprinzip der Kirche. Darüber hinaus stehen noch andere Güter, mit denen Jesus seine Stiftung ausgestattet hat, im Dienste ihrer Einheit und Erkennbarkeit. Wir bezeichnen diese Mittel als die äußeren Einheitsprinzipien.

a) Hier ist mit Eph 4, 4 zunächst der Glaube zu nennen. Dabei handelt es sich nicht nur um die subjektive Gläubigkeit, die *fides qua*, sondern ebenso um die *fides, quae creditur*, den objektiven Glaubensinhalt. In jedem Fall aber, als *fides qua* und *fides quae*, kommt der Glaube vom Hören (Röm 10, 17), er hat sein Formalprinzip im Hören der Verkündigung, des einen Evangeliums. In seinem Goldkern enthält es das direkte Wort Gottes, das Wort, das Gott selbst in der Vergangenheit sprach, einstmals durch die Patriarchen und Propheten, letztgültig durch seinen Sohn (Hebr 1, 1). Im Kerygma der Kirche schallt dieses Wort weiter durch die Jahrhunderte, vor allem das Wort des historischen Jesus, das dieser nach Jo 17, 8 als Gabe vom Vater erhielt, als Gabe an die Jünger weitergibt, die es annehmen und ihrerseits weitergeben. Die kirchliche Verkündigung ist aber auch das Wort ü b e r Gott, das Wort ü b e r Christus, über seine Person und sein Werk, das bekennende und erklärende Wort, das der Heilige Geist in den Verkündigern weckt, der Heilige Geist, der Jesu Person bezeugt (Jo 15, 26), an seine Lehre erinnert, ihre ganze Wahrheit erschließt (Jo 14, 26). Die Predigt der Kirche wird so zugleich zum Wort, das der Erhöhte jetzt zu den Menschen spricht. In ihr hören wir Christus selbst. Denn „wie soll man glauben, wenn man Ihn nicht gehört hat?“ fragt Paulus (Röm 10, 14). Die Predigt annehmen, heißt daher „Christus selbst aufnehmen“ (Kol 2, 5)³⁰. Damit aber alle fernere Verkündigung an den normativen Ursprung gebunden bleibe, an das Wort des historischen Jesus und das seiner beglaubigten Zeugen und Urverkündiger, hat der Heilige Geist das letztere in der Heiligen Schrift fixiert. Seitdem hat alle Predigt der Kirche ihre innere Richte in der Schrift.

Das Wort Gottes ist Heilslehre für die gesamte in Christus eingeschlossene Menschheit. Da es nun seinen Gang durch die Geschichte antritt, entwickelt es bereits im Raum des Neuen Testaments und nicht weniger in

²⁹ 1 Kor 14, 33 f.; 16, 1. 19; 2 Kor 8, 1. 18 f.; 23 f.; 11, 8. 28; 12, 13; Gal 1, 2. 22; 1 Thess 2, 14; 2 Thess 1, 4; Apk 1, 4; 2, 7. 23; 22, 16.

³⁰ Weitere Belege s. J. Betz, Wort und Sakrament: Verkündigung und Glaube, hrsg. v. Th. Filthaut - J. A. Jungmann (1958) 86 f.

der folgenden Kirchengeschichte eine Vielfalt von Vorstellungen, Begriffen, Akzentuierungen, Sichten entsprechend dem individuellen geistigen Profil der Verkündiger, entsprechend auch der geistigen (inner- und au-Berkirchlichen) Situation, in die hinein es gesprochen wird. In dieser Vielfalt erweist es den unausschöpflichen Reichtum seines Gehaltes. Damit aber bei alledem die lebendige Wahrheit des Gotteswortes gewahrt, sein Sinn nicht verzerrt, die lebendige Mitte, Christus, nicht verloren werde, stellt das kirchliche Dogma immer wieder die Einheit her.

b) Der aus dem Hören kommende Glaube ist des Heiles Anfang. Er weist aber über sich hinaus. Die Gläubigen sollen als Gläubige sichtbar werden, als der irdische Leib des Erhöhten. Sie werden es (nicht nur, aber vor allem) im Kult. Das Neue Testament gebraucht den Begriff *ἐκκλησία* speziell auch für die versammelte Kultgemeinde als einer Ordnungseinheit heiligen Rechts (1 Kor 11, 18; 14, 19.28.34 f.). Sie aber baut der erhöhte Herr durch seine Sakramente auf. Das heutige durchschnittliche Glaubensbewußtsein der Katholiken erblickt in ihnen unter dem Einfluß des neuzeitlichen Individualismus vorab „Gnadennittel“ für die Gewinnung des persönlichen Heiles nach dem Motto: „Wie rette ich meine Seele?“ Über diesem an sich auch berechtigten heilsindividualistischen Aspekt darf aber die primär ekklesiologische Bedeutung und Aufbaufunktion der Sakramente nicht übersehen werden³¹. Das Heil, das das Individuum erlangt, ist ja grundsätzlich Teilhabe am Universalheil, das Christus für das Menschheitsganze gewirkt hat. Die Sakramente sind die höchsten Selbstvollzüge der Kirche, durch die sie sich als Leib Christi sichtbar aufbaut, indem sie die Menschen in der Taufe zu ihren Gliedern macht und in der Firmung zum öffentlichen Bekenntnis stärkt, sie in der Eucharistie in letzter Intensität in das Opfer Jesu durch Gegenwärtigsetzung und Darreichung des Opferleibes und Opferblutes Jesu einbezieht, den Verlust der Gnadengemeinschaft in der Buße restauriert, durch die Krankensalbung die aus der Sünde stammenden leiblichen Schäden als Behinderungen des seelischen Aufschwunges zu Gott kompensiert, in der Priesterweihe sich Organe für ihr heilsmittlerisches Wirken schafft und die Ehe als fruchtbares Abbild der Liebesgemeinschaft Christi mit seiner Kirche, als „Kleinst“-kirche, darstellt. Wie sehr die Sakramente Selbstvollzüge des fortdauernden Leibes Christi sind, ergibt sich aus ihrer Vollzugsweise: sie geschehen durch eine symbolische Vergegenwärtigung (bestimmter Seiten) des einmaligen Erlösungswerkes Jesu, sie sind die bleibende Aktualpräsenz seines geschichtlichen Heilswerkes.

Aus dem Kranz der Sakramente hebt Paulus zwei hervor, die für die Einheit der Kirche besonders bedeutungsvoll sind: Taufe und Eucharistie. „*Εν βάπτισμα*“, die Taufe als Einheit stiftendes Moment, nennt Paulus

³¹ Diesen Aspekt hebt K. Rahner, Kirche und Sakramente (1961), eindringlich und lichtvoll heraus.

eigens Eph 4,4. Sie ist die Krönung des Gläubigwerdens. Bei ihr bekennt der Mensch nicht nur seine subjektive Gläubigkeit, sondern den objektiven Glauben der Kirche. Im Symbol des Untertauchens und Auftauchens aus dem Wasserbad wird er mit Christus begraben und auferweckt (Röm 6, 3-14), er wächst mit Christus zusammen, wird seinem Leibe eingegliedert. „Durch den einen Geist wurden wir alle in den einen Leib hineingetaucht (getauft)“ (1 Kor 12, 13). Die Einverleibung in Christus ist die entscheidende Wirkung, aus der die persönlichen Wirkungen, wie Nachlaß der Erbsünde, Rechtfertigung, Heiligung erst entspringen. Vor der entscheidenden Tatsache der Eingliederung in Christus zerrinnen alle völkischen, sozialen, geschlechtlichen Unterschiede zur Belanglosigkeit. „Die ihr in Christus hineingetauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Griechen, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27 f.). Das aber hat zur Folge, daß alle Getauften, auch die außerhalb der römisch-katholischen Kirche Getauften, der katholischen Kirche zugeordnet bleiben, fundamental zu ihr gehören, einen gewissen Grad der Kirchengliedschaft besitzen.

Die Einheit (der Christen mit Christus und untereinander), die in der Taufe konstituiert wird, wird immer von neuem aktuiert, vertieft, überboten und vollendet durch die Eucharistie³². „Weil es ein (und das gleiche) Brot ist, darum sind wir, die Vielen, ein einziger Leib; denn wir alle haben an dem einen Brot teil“, erklärte Paulus 1 Kor 10, 17. Die Eucharistie ist das *sacramentum unionis* in eminenter Weise. Dies gilt schon auf der phänomenalen Ebene des äußeren Zeichens: die zur Einheit versammelte Kultgemeinde schart sich um ihren Vorsteher, bekennt den Glauben der Kirche, bringt Brot und Wein dar, ißt vom Tisch des Herrn, baut von der gleichen Speise ihre Existenz auf³³. Erst die Teilnahme an der Eucharistie erweist die Vollmitgliedschaft in der Kirche. Noch mehr wirkt der Wesensgehalt, die *res* des Sakraments, die Einheit. Die Teilnehmer werden in das (vergegenwärtigte) Opfer Jesu eingegliedert und so zu Gott emporgetragen. Die Kommunikanten empfangen den wirklichen Opferleib Jesu, der sich einst für alle dahingegeben hat, der nun in allen west und sie zusammenbindet. So ist die Eucharistie die letzte Garantie, daß die Christen Leib Christi in einem nicht nur bildhaften, sondern letztrealen und vollen Sinn des Wortes sind, die fortdauernde Verleiblichung des Gottes-

³² Siehe auch J. Betz, *Gründung der Kirche* 177-182; H. Fries, *Die Eucharistie u. die Einheit der Kirche: Pro mundi vita*, Festschrift der Theol. Fakultät München (1960) 165-180.

³³ Die im ökumenischen Weltrat zusammengeschlossenen Gemeinschaften empfinden den Mangel der Abendmahlsgemeinschaft als größten Schmerz (vgl. Neu Delhi, Bericht über die „Einheit“ Nr. 14) und „gegenwärtige Ausweglosigkeit“ (ebd. Nr. 37).

sohnes, die irdische Prolongation des verklärten Herrenleibes. Der aber hat von der Inkarnation an einen Seinsbezug auf das Menschheitsganze. So weist die Eucharistie indikativisch und imperativisch auf die anderen, auf die mitfeiernden Brüder und über sie hinaus auf die Fernsten. Von daher wird das „*Ite missa est!*“ sachlich ein Ruf zur *missio*³⁴, zur Heimholung der Welt in die Einheit des Leibes Christi.

c) Die beiden bisher behandelten Einheitsfaktoren, Wort und Sakrament, bauen das innere pneumatische Leben der Kirche auf. Aber sie hängen nicht in der Luft, sie verwirklichen sich nicht von selbst, sondern bedürfen der sie Vollziehenden. Gewiß haben sie ihre Kraft aus dem Heiligen Geiste, gewiß weht der Geist, wo er will, wirkt er oft diskontinuierlich, unberechenbar in den Charismen. Aber er wirkt auch und zuerst kontinuierlich durch das apostolische Amt. Wort und Sakrament rufen nach dem bevollmächtigten Vollzieher, dem Amtsinhaber, und damit nach der rechtlichen Ordnung. Jeder Organismus und jedes soziale Gebilde bedarf der steuernden Organe und leitenden Funktionen. So auch der ekklesiologische Leib Christi. Wie dieser die Sichtbarmachung und Verleiblichung des himmlischen Christus ist, so sind die Inhaber des von Jesus gestifteten apostolischen Amtes die Repräsentanten des erhöhten Herrn als des himmlischen Lehrers, Priesters, Hirten und Königs. Ihre Aufgabe ist Dienst, ihre Existenz als Amtsinhaber eine Existenz „*ὑπέρ*“, ein Sein für andere. Sicherlich schließt solche Repräsentanz geistige Herrschaft ein; aber diese Herrschaft verwirklicht sich im Dienst an den Brüdern, in der Haltung des *servus servorum Dei* nach dem Vorbild des Meisters, der von sich gesagt hat: „Ich bin in eurer Mitte als der Dienende“ (Lk 22, 27). Damit aber der raumzeitliche Leib Christi als das mit sich identisch bleibende Zeichen seines Sieges die fortlaufende Geschichte durchdauere, muß der zeitliche Zusammenhang des Jetzt mit dem Früher und dem Anfang gewahrt bleiben. Die apostolische Sukzession sichert die zeitliche Einheit, Kontinuität und Identität dieses Leibes.

Die Inhaber des apostolischen Amtes, die Bischöfe und die von ihnen bestellten Pfarrer, verkörpern Christus vor ihrer Gemeinde und bauen sie so zu einer Einheit auf. Wer aber verkörpert Christus vor der Gesamtheit der Kirche? Da ist einmal die Gesamtheit der Bischöfe zu nennen, die als übereinstimmende Zeugen und Künder der einen Lehre Christi, als Verwalter und Ausspender der gleichen Sakramente, vor allem aber kraft ihrer apostolischen Sukzession eine organische Geschlossenheit bilden. In außerordentlicher Weise tritt diese Einheit beim ökumenischen Konzil eindrucksvoll zutage.

³⁴ *Missa* ist sprachlich eine Nebenform von *missio*; vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I (3 1952) 230 f.; II 536 ff. Historisch-genetisch betrachtet ist das „*Ite missa est*“ natürlich ein schlichter Entlassungsruf.

d) Jesus hat darüber hinaus aber ein deutliches Zeichen, „ein dauerndes Prinzip und sichtbares Fundament der Einheit^{34a} errichtet, das die Gemeinschaft des Episkopats garantiert und ihn, Jesus, vor der ganzen Kirche repräsentiert. Er hat Petrus zum Felsenfundament seiner (zukünftigen) Ekklesia, zum Inhaber der Schlüssel zur Basileia, zum obersten Lehrer und Leiter (Mt 16, 18), zum Hirten der ganzen Herde (Jo 21, 15—17) bestellt. Die textkritische Echtheit der grundlegenden Stelle Mt 16,18 f. wird heute nicht mehr bestritten. Ebenso wenig aber kann auch die historische Echtheit des Kirchenbologions³⁵ im Munde Jesu, die Tatsache, daß er dieses Wort sprach, mit Fug und Recht bezweifelt werden. Wann Jesus dasselbe sprach, ob bei Caesarea Philippi (Mt 16, 13), ob nach seiner Auferstehung³⁶, oder in der letzten Zeit vor seinem Leiden³⁷, ist eine rein literarkritische Frage, dogmatisch irrelevant. Wenn Jesus mit dem Weitergehen der Geschichte nach seinem Tode rechnete — daß er es getan, beweist am eindeutigsten die Stiftung des Abendmahls —, wenn er selber betonte, daß ein Haus, soll es den Stürmen standhalten, auf Fels, nicht auf Sand gebaut sein müsse (Mt 7, 24 ff.), konnte er dann seinen Bau im Ansturm der Hadesmächte ohne ein solches Felsenfundament lassen? Er hat es in Petrus gelegt und kann es in seinen Nachfolgern nicht aufhören lassen, solange der Bau währt. Das Felsenfundament soll — das ist der Sinn des Bildwortes — dem Bau Sicherheit und Einheit geben. Nun sagt aber das Neue Testament auch, es gebe keinen anderen Grundstein als Jesus Christus selbst (1 Kor 3, 11), der sich auch selber den entscheidenden Eckstein^{37a} nennt (Mk 12, 10). So will denn das von Jesus errichtete Felsenamt nicht ein Fundament neben oder gegen Jesus, sondern nur die Sichtbarmachung des Grundsteines Jesus, will nicht ein zweites Haupt, sondern die Repräsentanz des einen Hauptes sein. Gleicherweise gilt: da das Neue Testament Jesus den wahren und einzigen Hirten der Schafe nennt³⁸, gleichzeitig aber die Bestellung Petri zum Hirten verkün-

^{34a} I. Vaticanum, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi* (D 1821).

³⁵ J. Betz, *Die Gründung der Kirche 165—176*; ders., *Christus-petra-Petrus: Kirche und Überlieferung*, hrsg. v. J. Betz-H. Fries (1960) 13—21; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*: BZ N. F. 1 (1957) 252—272; 2 (1958) 85—103; ders., *Der Einzelne und die Gemeinschaft* 77—83; J. Ringger (prot.), *Das Felsenwort: Begegnung der Christen*, hrsg. v. M. Roesle-M. Cullmann (1959) 271—347; J. Schmid, *Petrus der Fels und die Petrusgestalt der Urgemeinde*: ebd. 347—359.

³⁶ Dieser Auffassung neigte (zeitweilig) A. Vögtle zu; vgl. LThK II² 482 und zuletzt (vorsichtiger) „Der Einzelne“ 78.

³⁷ Diese Meinung dünkt mir mit O. Cullmann, ThWNT VI 105, am wahrscheinlichsten.

^{37a} Daß damit ebenfalls ein Fundamentstein gemeint ist, weist nach K. Th. Schäfer, *Lapis Summus Angularis: Der Mensch und die Künste*, Festschrift für Heinrich Lützel (Düsseldorf 1962) 9—23.

³⁸ Jo 10, 11.14; Hebr 13, 20.

det (Jo 21, 15 ff.), kann Petri Hirtentum nicht Widerspruch gegen Jesus sein, es ist vielmehr die Repräsentation Jesu als des obersten „Hirten und Bischofs der Seelen“ (1 Petr 2, 25). Damit fügt sich aber der Primat prinzipiell in die grundlegende Idee der Kirche als der raumzeitlichen Verleiblichung des Heilsphänomens Christus ein, wächst organisch aus ihr hervor und hat an der Fortdauer und Beständigkeit der Kirche bis zum Ende der Zeiten teil.

Von diesen im Vorausgehenden behandelten Faktoren und Gaben Gottes, von Christus und seinem Geiste, vom Wort, Sakrament, apostolischen Amt und Primat, lebt die Einheit der Kirche. Die Einheit ist der empirischen Kirche immer schon vorgegeben, ist ihr vom Erlöser bereits geschenkt. Sie negieren oder erst suchen und schaffen wollen, hieße die Erlösung Jesu verkürzen. Weil nur ein Mittler ist zwischen Gott und uns, der Mensch Jesus Christus, weil er sein alle Menschen umfassendes Mittlertum in der Kirche andauernd verleiblicht und sichtbar macht und so den *unus et totus Christus* schafft, darum kann es nur eine einzige und einende Kirche geben. Die ernste Frage Pauli an die Korinther: „Ist denn der Christus geteilt?“ (1 Kor 1, 13) ist der katholischen Kirche tief und unverlierbar ins Bewußtsein eingedrungen. So spricht sie ihr Bekenntnis: „*credo unam sanctam ecclesiam*“ in der Haltung des: „Ich kann nicht anders, Gott helfe mir!“ Sie kann nicht anders um Christi willen. Er hat die Gestalt der Einheit vorgezeichnet. Wir Christen haben sie nicht erst zu entwerfen, sondern anzunehmen. Dieses Selbstbekenntnis mitsamt seinem Ausschließlichkeitsanspruch will keine selbstherrliche und liebelese Verurteilung der anderen sein, es ist *εὐχαριστία*: dankbare Anerkennung der Gnadengewähr Gottes und deren Rückbeziehung auf den Ursprung Christus, nicht auf die persönliche Vorzüglichkeit der Katholiken.

II.

Die Einheit ist also der Kirche vorgegeben. Aber sie ist keine Eintönigkeit. Denn Jesus wollte mit seiner Stiftung keinen monolithischen Menschheitsblock, keine einförmige Masse, kein gleichgeschaltetes Kollektiv schaffen. Die Kirche soll vielmehr ihren Reichtum gerade in der Mannigfaltigkeit ihres Lebens erweisen. Ihre Vielgestaltigkeit ergibt sich grundsätzlich als Folgerung und Forderung aus ihrem Wesen als fortdauernder irdischer Leib des erhöhten Christus. Die Kirche soll ja Christus sichtbar machen, der in der Inkarnation prinzipiell das Menschheitsganze in sich eingeschlossen und vor Gott getragen, das Menschheitsganze, das nun einmal in einer Vielfalt von Stämmen, Völkern, Rassen, Sprachen, Kulturen, Individuen besteht. Die Kirche ist als die Vorhut der Erlösten zugleich die Platzhalterin und Stellvertreterin der gesamten Menschheit. Gerade darin erweist sich der Sieg Christi und die Universalität seiner Erlösung, daß er als der Heiland und Kyrios von den verschiedensten Menschen und

Menschengruppen anerkannt wird, daß sie alle nur bei ihm Erlösung finden. Nur in der Mannigfaltigkeit der Sprachen und Völker wird auch das Lob Gottes, zu dem die ganze Schöpfung aufgerufen ist, zur volltönenden Symphonie, zum großen Weltkonzert. Und nur dadurch erweist das Wort Gottes, das eine Evangelium, den unauslotbaren Reichtum seines Gehaltes, daß immer neue Menschen immer neue Seiten an ihm entdecken, immer neue Werte in ihm zum Aufleuchten bringen, auf immer neue Fragen Antwort erhalten. Von daher gesehen ist die Vielgestaltigkeit der Kirche grundsätzlich, wenn auch damit noch nicht in allen einzelnen Erscheinungsformen, nicht eine in das Belieben des Papstes und der römischen Zentralbehörden gestellte Gnade, sondern ein aus dem Wesen des Leibes Christi entspringendes Kennzeichen.

Die tatsächliche Vielgestaltigkeit der Kirche wird aus zwei Quellen gespeist, ohne daß im Einzelfall immer genau erkennbar und angebbar wäre, was auf die eine, was auf die andere zurückzuführen ist. Die beiden Quellen sind:

a) einmal die reiche natürliche Begabung der in ihr geeinten Menschen, der Reichtum der Schöpfung;

b) zum anderen die charismatische Gabenfülle und -spende, die der Heilige Geist in ihr wirkt.

Was den natürlichen Reichtum der Menschheit anlangt, so stammt er vom Schöpfer-Gott, nicht von einem gnostischen Demiurgen. Es kann nicht der Sinn der Erlösung sein, diesen Reichtum einzunivellieren und auszulöschen, sondern ihn heimzuholen in die Scheuer Gottes und dienstbar zu machen für die Durchsetzung seines Heilsplanes.

Die Aneignung des von Christus gewirkten Heiles verlangt die Mitwirkung des Menschen. Individuelle, denkende Menschen sollen ihr gläubiges Ja zu Christus sprechen. Sie bringen alle ihre Anlagen und Talente, ihre Fragen, Probleme, Nöte, Einsichten und Eigenheiten mit. Indem sie gläubig werden, verlieren sie nicht ihr Selbst. Im Gegenteil! Sie kommen zur Vollendung ihrer Persönlichkeit. Denn der Mensch ist zum Überschritt über sich hinaus angelegt. In der Verwirklichung von Werten, in der Begegnung mit anderen Personen, in der Hingabe an die Mitmenschen, vor allem an das absolute Du Gottes, in der Einordnung in die Gemeinschaft werden die tiefsten Kräfte in ihm entbunden, er selbst gelangt zur Erfüllung seiner Wesensanlage. Im Glauben aktiviert der Mensch diese Seiten, realisiert er sein tiefstes Selbst. Weil die Kirche eine gläubige Einheit ist, ist sie Einheit in der Vielfaltigkeit.

Umgekehrt kann die Gemeinschaft nur vom Einsatz und der Hingabe echter und starker Persönlichkeiten leben. Wenn die katholische Kirche die Zeiten überdauert hat, ist das der empirische Beweis dafür, daß in ihr Persönlichkeiten wirklich existieren und sich entfalten konnten. Gerade ihre Heiligen sind ausgeprägte Individualitäten. Die verschiedensten Ty-

pen und Talente kommen in der Kirche zu ihrem Recht. Da steht der weltflüchtige Einsiedler neben dem bewußten Weltgestalter, der kontemplative Mystiker neben dem aktiven Organisator, der subtile Denker neben dem praktischen Seelsorger, die Mutter neben der Nonne, der Arbeiter neben dem Regenten, das Kind neben dem Greis. Menschen aus allen Geschlechtern und Altersklassen, sozialen Ständen und Kulturstufen, Rassen und Sprachen haben in der Kirche volles Menschtum und echtes Christentum zu harmonischer Einheit gebracht.

Allein nicht nur die typischen individuellen Ausprägungen des Menschseins quer durch alle Nationen finden den Ort ihrer Entfaltung in der Kirche. Die Völker selbst und ihre Kulturen sind kollektive Individualitäten, typische Ausprägungen des Menschseins mit je und je anderen Wertkombinationen. Mehr als die Individuen sind sie, die Völker, Material für die Inkarnation Christi und repräsentieren sie die Öffentlichkeit, das Umfassende des *corpus Christi mysticum*. Der Missionsbefehl Mt 28, 20 richtet sich ja zuerst an die Völker und erst mittelbar über sie an die einzelnen. In der Vergangenheit fanden griechische Philosophie, römische Rechtsbegabung, romanisches Formvermögen, nordische Innerlichkeit, deutscher Forschungs- und Gestaltungsdrang, slawische Hingabebereitschaft, der praktische Sinn und konkrete Blick der Angelsachsen, amerikanische Aktivität ihre Heimstatt in der Kirche. So werden zukünftig auch indische Mystik und Versenkung, chinesisches Ethos, afrikanisches Gemeinschaftsgefühl und Ganzheitsdenken in der Kirche zur Geltung kommen und selbst von der Kirche bereichert und gereinigt werden. In dieser Hinsicht dürfen wir die erregendste Epoche der Missionsgeschichte noch erwarten. Bislang hat die Mission trotz aller Anstrengungen nur Individuen aus dem Bereich der großen asiatischen Kulturen bekehren können und sie dabei meist zu abendländisch empfindenden Christen gemacht, sie hat aber nicht die Kulturen selbst zu christianisieren vermocht. Hier tut sich für die bekehrten Asiaten, Afrikaner usw. eine große Aufgabe auf. Wir hoffen zuversichtlich, daß die siegreiche Gnade Christi auch diese Völker durchdringt, ihre Kulturen als eindrucksvolle Gestaltungen des Menschseins erfaßt und im *corpus Christi mysticum* zur tiefsten Erfüllung ihrer Sehnsüchte führt.

Das konkrete Erscheinungsbild der Kirche von heute kann uns bezüglich ihrer Vielgestaltigkeit leider nicht völlig befriedigen. Die Abspaltung der syrischen Nestorianer, der koptischen Monophysiten, vor allem das tragische Schisma der Griechen von 1054 und der ungeheure Verlust weiter germanischer und angelsächsischer Gebiete durch die Reformation konnten die Vielgestaltigkeit der Kirche zwar nicht beseitigen, wohl aber einschränken, die empirische Kirche ärmer machen. In Abwehr dieser Abspaltungen mußte die Kirche sich notgedrungen mehr auf ihre Einheit und die sie garantierenden Prinzipien, vor allem

auf den Primat, besinnen. Diese geschichtliche Entwicklung brachte es mit sich, daß der Mannigfaltigkeit der Kirche nicht in gleicher Weise Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die Kirche hat aber inzwischen eine innere Festigkeit und Einheit, eine bemerkenswerte Klarheit ihres Selbstverständnisses gewonnen; es scheint die Stunde gekommen, da man den Eigenwerten der einzelnen Völker und Länder einen größeren Wirk- und Entfaltungsbereich einräumen kann und auch tatsächlich einräumt. Dies ist vor allem bedeutungsvoll für die einigungsbereiten getrennten Brüder, die ja nicht mit leeren Händen zu uns kommen. Papst Johannes XXIII. erklärte zu Beginn seines Pontifikates, keiner brauche etwas aufzugeben von dem, was wahr ist, alle aber würden das hinzugewinnen, was sie verloren haben. Die Brüder würden sich als solche (als Brüder) erkennen. Und der Sekretär des Sacrum Officium erklärte, daß die Einigungswilligen bei Anerkennung der Wahrheit, in der die Kirche keine Zugeständnisse machen kann, die Kirche als Mutter finden, bereit zu aller Weite auf liturgischem, traditionellem, disziplinärem, rein menschlichem Gebiet³⁹.

Als geeigneter Weg, die Mannigfaltigkeit der Christenheit innerhalb der einen Kirche zur Darstellung zu bringen, gilt vielen ernsthaften Beobachtern die Erneuerung und Ausgestaltung der urkirchlichen Patriarchatsverfassung. Zwar bestehen verschiedene kleinere mit Rom unierte orientalische Gruppen und Riten, die als „Patriarchate“ rangieren. Sie können aber den Verlust der großen altkirchlichen ruhmreichen Patriarchate (Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Konstantinopel) nicht aufwiegen. Zudem führen Vertreter der Unierten zuweilen bewegte Klage, daß römische Zentralbehörden nicht immer das nötige Verständnis für ihre gewachsenen Eigenheiten aufbringen⁴⁰. Die Inhaber der entscheidenden Funktionen in der wahrlich nicht leichten römischen Gesamtverwaltung sind allerdings nicht um ihre Aufgabe zu beneiden, verlangt doch die grundsätzliche Vielgestaltigkeit der Kirche ein hohes Maß von Verständnis und Einfühlungsgabe und eine differenzierte Theologie⁴¹.

Mit der Polarität von Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche verträgt es sich nicht, wollte man eine bestimmte Kultur, Sprache, Philosophie als das allein adäquate Material für die Inkarnation der Kirche ansehen⁴². Der Gebrauch des Lateinischen, die Verwendung und Empfehlung der aristote-

³⁹ Herder-Korrespondenz 16 (1961/62) 445 nach *Civiltà Cattolica* 4 (1961) 78.

⁴⁰ Vgl. Maximus IV. Patriarch von Antiochien (etc.), *Katholischer Osten und Christliche Einheit: Unbehagen an der Kirche?*, hrsg. von P. Lenz (1960) 10–24.

⁴¹ Es sollte in dieser Hinsicht oft deutlicher unterschieden werden, ob römische Erlasse aus der Stellung des Papstes als Primas der Gesamtkirche oder als Patriarch des Westens erfließen.

⁴² Vgl. B. Häring, *Tradition u. Anpassung im Lichte des Geheimnisses der Inkarnation: Kirche und Überlieferung*, hrsg. v. J. Betz / H. Fries (1960) 276–287.

lisch-scholastischen Philosophie bedeuten daher, so begründet die Verwendung des Lateinischen als Ausdruck und Mittel der Einheit, der scholastischen Philosophie als Ausdruck der *philosophia perennis* ist, keine Verabsolutierung dieser Größen. Und wenn wir römisch-katholisch heißen, so müssen wir deswegen doch nicht romanisch-katholisch oder italienisch-katholisch sein. Wir sind römisch im Sinne der umfassenden Romidee, der Idee einer geistigen Hauptstadt der Welt, in der alle Völker und Kulturen Anerkennung und Heimstatt finden.

b) Die trotz aller Mängel vorhandene Mannigfaltigkeit der Kirche stammt aber nicht allein aus den natürlichen Geistesgaben der in ihr geeinten Individuen und Völker. Sie stammt auch — und oft noch mehr — vom Heiligen Geist. Im apostolischen Amt, so sahen wir, wirkt er kontinuierlich, so daß etwa die Sakramente *ex opere operato*, kraft des Vollzugs, die Gnade vermitteln, weil Jesus die Tätigkeit des Geistes an ihn gebunden hat. Allein der Hl. Geist beschränkt seine Wirksamkeit nicht auf die offizielle Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger. Er wirkt ebenso in den Laien. Er weht, wo er will. Er streut auch diskontinuierlich seine Gaben aus und bereichert die Kirche mit Charismen. Paulus zeichnet in 1 Kor 12 ein imponierendes Bild vom Reichtum der Geistesgaben in der Urkirche. Den einen verleiht das Pneuma charismatische Weisheit, anderen Erkenntnis, wieder anderen besondere Glaubenskraft; auch die Heilungsgabe, die Wunderkraft, die prophetische Gabe der Erbauung, Ermahnung und Tröstung, die Zungenrede, die Unterscheidung der Geister sind in seinem Füllhorn enthalten (1 Kor 12, 8 ff. 28). Aber diese Vielfalt der Charismen darf nie und nimmer zur Aufspaltung der Gemeinde führen. Im Gegenteil! Über die heilsindividualistische Bedeutung hinaus haben sie eine soziale Funktion, dienen der Auferbauung und Bereicherung der Gemeinschaft (12, 25—30).

Die Feuer des Geistes sind in der Kirche niemals erloschen. Immer wieder brechen aus ihr, auch aus dem Raum der Laien, Bewegungen hervor, in denen das Pneuma Gottes neue Verwirklichungen des Christseins hervortreibt, neue Formen christlichen Lebens weckt, neue Reichtümer des Glaubens erschließt, neue Betätigungen der christlichen Caritas eröffnet. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Vielzahl und Schönheit der liturgischen Riten, vor allem der östlichen mit ihren wunderbaren Eucharistiegebeten, in denen sich mystische Glut mit theologischer Tiefe und Klarheit paart. Es wäre nur zu wünschen, daß eine kommende Liturgiereform auch uns Lateiner an den Kostbarkeiten der orientalischen Formulare teilhaben läßt, daß — konkret gesprochen — mit Hilfe der letzteren eine Abwechslung auch im Kanon ermöglicht würde. Besondere Erwähnung verdient bei der Aufzählung der Charismen das Mönchtum. Ungezählte Scharen aus allen Ländern, Ständen, Geschlechtern haben, vom Geiste berührt, auf Haus und Hof, Weib und Kind verzichtet,

um allein der Nachfolge Jesu in den evangelischen Räten zu leben und der ganzen Christenheit das *primum necessarium* vor Augen zu stellen. Die Verschiedenheit der klösterlichen Lebensformen in soziologischer Hinsicht sei hier nur angedeutet⁴³. Hervorgehoben aber sei der Reichtum hinsichtlich der Spiritualität und Frömmigkeit. Die einen führt der Geist zu einem Leben der ausschließlichen Kontemplation und des Gebetes, die anderen führt er in die Aktivität der Seelsorge, Verkündigung, Erziehung, Mission, andere zum tätigen selbstvergessenen Kranken- und sonstigen Pflegedienst. Zuletzt hat er Männer und Frauen geweckt, daß sie durch ihr bloßes Dasein als Christen inmitten einer säkularisierten Umwelt die Präsenz Christi in ihr demonstrieren. Ohne die Leistungen der Orden könnte die Kirche ihre Aufgaben kaum oder jedenfalls nur viel mangelhafter erfüllen. Denn immer und grundsätzlich stellen die Orden, auch die rein kontemplativen, in echt paulinischer Weise ihre Charismen in den Dienst und das Wohl der Gesamtkirche.

Schließlich darf bei der Aufzählung der Geisteswirkungen in der Kirche auch die Theologie mitsamt ihren Schulen nicht fehlen. Da echte Theologie aus dem geistgetragenen Glauben kommendes Wissen ist, und die Erschließung der Offenbarung nur durch das Pneuma erfolgen kann, ist Theologie, so sehr sie auch durch die persönliche Denkart des einzelnen mitbestimmt ist, letztlich nur als Wirkung des Geistes begreiflich. Der Reichtum Christi und seines Heiles ist aber zu groß, als daß ein einzelner Mensch, und sei er noch so genial, ihn ausloten und voll entfalten könnte. Nicht einmal eine ganze Geistesrichtung reicht dazu aus. So kommt es unter dem Wehen des Heiligen Geistes zu einer Vielzahl von theologischen Schulen, die in immer neuen Ansätzen, mit je und je verschiedener Problemstellung, unter den verschiedensten Blickwinkeln, unter Zuhilfenahme der verschiedensten Methoden, den Gehalt der Offenbarung erhellen und für die Verkündigung bereiten. Da gibt es die alexandrinische Logoschristologie und die antiochenische Jesuschristologie (und beide finden ihren Ausgleich erst und nur im kirchlichen Dogma), da steht dem aristotelisch-thomanischen Intellektualismus der platonisch-augustinische Fideismus und der voluntaristische Skotismus gegenüber, da geht es Bañez und seiner Schule um die Souveränität Gottes und seinem Gegenspieler Molina um die unaufgebbare Freiheit des Menschen, der Neuscholastik um die Erarbeitung eines mehr statischen Systems der christlichen Wahrheiten, den Tübingern um das heilsgeschichtliche Verständnis des Christentums. Die Einheit all dieser Aspekte aber gibt das kirchliche Dogma.

⁴³ Vgl. das Anachoretentum, die patriarchalischen und dezentralisierten Benediktiner, die demokratisch verfaßten und zentralisierten Bettelorden, die straff organisierte Gesellschaft Jesu, die auf die Erfüllung von Sonderaufgaben ausgerichteten modernen Kongregationen und Säkularinstitute.

Über diesen augenfälligen Erscheinungen darf nicht das geheimnisvolle, stete charismatische Walten des Hl. Geistes in den Seelen der schlichten Christen vergessen werden, die, von der Öffentlichkeit unemerkt, ein Leben echter Christusnachfolge leben. Der Geist erfüllt die Kirche, ist ihr tiefstes Lebensprinzip.

III.

Einheit und Vielgestaltigkeit, Einheit in der Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit und Fülle, das macht die wahre Katholizität der Kirche aus. Wir hätten aber unser Thema nicht vollständig behandelt, wenn wir die Einheit nur als vorgegebene ins Auge faßten. In Wirklichkeit ist diese nicht nur eine uns vorgegebene, sondern immer auch eine *aufgegebene*. Das sei zum Schluß noch kurz skizziert⁴⁴.

Unsere Aufgabe gegenüber der Einheit läßt sich in folgendem umreißen:

a) Die durch Christus und seinen Heiligen Geist vorgegebene Einheit der Kirche gläubig anerkennen und unter allen Umständen wahren. Noch in der Abschiedsstunde legt sie der johanneische Christus uns ans Herz: „Nicht allein für sie (für die Jünger) bitte ich, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben, auf daß alle eins seien wie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (Joh 17, 20 f.). Nach diesen Worten ist die Einheit der Kirche das Zeichen, an dem die Welt Jesu Sendung aus Gott erkennt. Darum gilt es die Einheit unter allen Umständen zu wahren, auch wenn das gewünschte Maß der Freiheit oder der erhoffte Grad der Vielgestaltigkeit und Entfaltung der Eigenwerte einmal nicht völlig garantiert erscheint. Die Einheit ist ein so hohes Gut, daß wir um ihretwillen auch zu opfern, für sie zu leiden bereit sein müssen.

b) Die zweite Aufgabe heißt: die Einheit erhoffen, auch gegen alle Hoffnung erhoffen, *sperare contra spem*. Wir sehen in den ökumenischen Bestrebungen das Wirken des Heiligen Geistes, der kraft der Taufe auch in den getrennten Brüdern waltet und wirkt. Wir hoffen, daß er die Flamme der Einheitssehnsucht nicht mehr erlöschen lasse, bis er — und nur er allein kann es — alle Christen tatsächlich in die Einheit führt.

c) Das allerdings kann nur gelingen, wenn wir uns um eine dritte Aufgabe mühen: die Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche glaubwürdig machen durch die Liebe. Diese Aufgabe nennen heißt zugleich ein Schuldbekenntnis über unser Versagen ablegen. Und doch ist diese Aufgabe jedem Katholiken gestellt, nicht nur der Hierarchie und nicht nur den Theologen. Der vielberufene Mann von der Straße mißt ja den Katholizis-

⁴⁴ S. auch Th. Filthaut, Die Buße und die Einigung der Christen: *Catholica* 15 (1961) 81—104.

mus nicht nach der Theorie, sondern nach dem Leben seines katholischen Nachbarn. In dieser Hinsicht ist ein Lebemeister oft mehr wert als ein Lesemeister.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt die Eintracht bei uns selber pflegen, die Familie, die Pfarrei, die Diözese zu einem Liebesbund ausgestalten, wo einer für den anderen eintritt.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt nicht nur die Verbindung mit dem Papst betonen, nicht nur die vertikale Linie sehen, sondern auch die Querverbindungen, die horizontalen Linien der Gemeinschaft, die lebendige Verbindung von Gemeinde zu Gemeinde, von Diözese zu Diözese, von Land zu Land pflegen. Die bischöflichen Werke Misereor und Adveniat, Diözesanpatenschaften und ähnliche Aktionen können hier eine segensvolle Mission ausüben und eine empfindliche Lücke schließen. Dankbar sei vermerkt, daß uns amerikanische und französische Katholiken nach dem Krieg die Hand geboten und uns ein gutes Beispiel gegeben haben.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt christliches Leben anerkennen, wo immer es uns begegnet, das Einigende sehen und unterstreichen, einmütig zusammenarbeiten, wo immer dies möglich ist.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt die religiösen Anliegen der getrennten Brüder ernst nehmen, sie in der Theologie aufgreifen und Brücken bauen.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt die christlichen Werte, die die anderen tatsächlichen haben und aktivieren, auch selber in einem Maße verwirklichen, daß die Heimkehrenden bei uns wirklich heimisch werden können.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt den getrennten Brüdern zeigen, daß es uns nicht um uns und unsere Geltung, sondern um sie geht, daß die Trennung von ihnen uns Qual und Sorge bereitet.

Die Einheit der Kirche glaubwürdig machen heißt zeigen, daß es uns letztlich um Christus geht, um sein Wort und seinen Auftrag.

Unsere Aufgabe sei in Anlehnung an ein Wort Augustins so zusammengefaßt:

*„in necessariis unitas,
in ceteris libertas et varietas,
in omnibus autem caritas.“*

Die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung*

Von Dr. theol., Lic. bibl. Ernst Haag, Trier

Die vorliegende Untersuchung über die besondere literarische Art¹ des Buches Judith und seine theologische Bedeutung greift ein Problem auf, über das bis in die jüngste Zeit hinein die Auffassungen der Erklärer weit auseinandergehen. Es handelt sich dabei um die Frage: Will das Buch Judith, das sich in einem geschichtlichen Gewand gibt, wirklich Geschichte bieten oder nicht? Und wie gestaltet sich dementsprechend seine theologische Aussage? Die im Buche Judith dargestellten Ereignisse weisen jedenfalls derart geschichtliche Unmöglichkeiten auf, daß man mit Fug und Recht an dem geschichtlichen Charakter des Buches zweifeln kann.

Das Buch Judith erzählt nämlich von einem König Nabuchodonosor, der über die Assyrier in Ninive herrscht. Er beauftragt einen Feldherrn mit dem persischen Namen Holofernes, seinen weltumspannenden Herrschaftsanspruch durch die Unterjochung aller Völker Wirklichkeit werden zu lassen. Es gelingt Holofernes, in einem triumphalen Siegeszug fast die ganze Welt zu unterwerfen. Nur das unscheinbare, gerade erst aus der Gefangenschaft heimgekehrte Judentum widersteht ihm mit Erfolg. Die gewaltige assyrische Streitmacht scheitert an der kleinen jüdischen Bergfesten Betylua, und Holofernes selbst stirbt eines schimpflichen Todes durch die Hand einer Frau, nämlich der gottesfürchtigen Witwe Judith.

Die geschichtlichen Unstimmigkeiten sind nicht zu übersehen. Die Geschichte kennt keinen Assyrierkönig Nabuchodonosor. Als der historische Nabuchodonosor über die Babylonier regierte (605—562), war das Assyrienreich bereits untergegangen und seine Hauptstadt Ninive nur noch ein Trümmerhaufen. Außerdem waren nach der Heimkehr der Juden aus

* Das Folgende stellt den Text der *Lectio* dar, die der Verfasser am 21. Juli 1962 bei seiner Doktorpromotion vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für die Veröffentlichung wurden die Anmerkungen hinzugefügt. Eine ausführliche Darlegung des Themas mit den dazugehörenden Literaturangaben ist nachzusehen in der Dissertation, die demnächst in der Reihe der „Trierer Theologischen Studien“ unter dem gleichen Titel wie dieser Aufsatz erscheint.

¹ Pius XII. hat in seiner Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ ausdrücklich auf die Wichtigkeit solcher Untersuchungen über die literarische Art der biblischen Bücher hingewiesen, weil dadurch erst die richtige und zutreffende Erklärung der biblischen Aussage möglich wird. Vgl. Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien. Rundschreiben Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. September 1943 und wichtige römische Dokumente zur Hl. Schrift, hrsg. vom Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1962, 19—21.

dem Exil, die im Buche Judith klar vorausgesetzt wird², weder die Assyrer noch die Babylonier, sondern die Perser die bestimmende Macht in Vorderasien. Darüber hinaus lassen sich für das Buch Judith, das keineswegs ein bloß lokales, nur an Israel gebundenes Ereignis, sondern ein Geschehen von weltweitem Ausmaß beschreibt, weder im AT noch in außerbiblischen Quellen irgendwelche Anhaltspunkte finden.

Eine streng geschichtliche Interpretation des Buches Judith hat sich bisher als unmöglich erwiesen³. Die meisten Erklärer halten daher das Buch nur in einem eingeschränkten Sinn für geschichtlich; und zwar wollen sie in ihm die freie erzählerische Ausgestaltung einer Volksüberlieferung sehen, die lediglich in ihrem Kern als geschichtlich anzusehen ist⁴. Da sich aber die nähere Bestimmung dieses geschichtlichen Kernes als höchst unsicher erweist, möchte eine andere Gruppe von Erklärern dem Buche Judith jeden geschichtlichen Charakter absprechen; sie bezeichnen das Buch als einen Roman⁵, eine paränetische Lehrerzählung⁶ oder eine Geschichtslegende⁷.

Wenn man auch diesen Interpretationsversuchen zubilligen muß, daß sie die künstliche Komposition des Buches und seine paränetische Absicht richtig erkannt haben, so wird man doch einwenden müssen, daß sie den

² Vgl. Jdt 4, 3 und 5, 19.

³ Der jüngste Versuch dieser Art ist das Buch von G. Brunner, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, 2. Aufl., Berlin 1959. Nach Brunner findet sich in der Inschrift von Behistun eine Übersicht über die Kämpfe, die Darius I. zu Beginn seiner Herrschaft gegen zahlreiche Feinde führen mußte, darunter auch zwei babylonische Usurpatoren Nidintubel und Araka, die sich beide als Söhne des letzten Babylonierkönigs Nabonid ausgaben und Nabuchodonosor nannten. In dem zweiten, dessen Regierung noch kein volles Jahr dauerte, weil er bereits 521 besiegt und getötet wurde, sieht Brunner den Nabuchodonosor des Buches Judith. Doch bietet weder die Inschrift von Behistun noch sonst ein Dokument dieser Zeit auch nur den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß man die im Buche Judith beschriebenen kriegesischen Unternehmungen dem historisch ganz unbedeutenden Usurpator Araka zuschreiben dürfte. Vgl. dazu die immer noch gültige Besprechung der 1. Aufl. von Brunners Buch durch Miller in: *Bib* 22 (1942) 95—100.

⁴ Vgl. hierfür A. Jansen, *Het boek Judith*, 's Hertogenbosch 1895. — A. E. Cowley, *The book of Judith*, R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT I*, Oxford 1913, 242—267. — A. Miller, *Das Buch Judith*, Bonn 1940. — F. Stummer, *Das Buch Judith*, *Echter-Bibel AT II*, 1956. — A. Colunga, *El género literario de Judith*, *Ciencia Tomista* 74 (1948) 98—126. — L. Soubigou, *Le Livre de Judith*, Paris 1949. — Y. M. Grintz, *Sefer Yehudith* (hebr.), Jerusalem 1957.

⁵ Vgl. J. A. Duncan, *A hebrew political romance*, *Biblical World* 3 (1894) 429—434. — H. P. Chajes, *Das Buch Judith*, *Jüdisches Jahrbuch für Österreich*, Wien 1932, 105—112.

⁶ Vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III*, 3. Aufl., Leipzig 1898, 167.

⁷ Vgl. E. Jenni, „*Judithbuch*“ *RGG III*, 3. Aufl., 1959, 1000—1001.

immerhin auffälligen geschichtlichen Rahmen des Buches nicht genügend beachtet oder zumindest seine Funktion innerhalb der ganzen Darstellung nicht richtig erkannt haben. Demgegenüber möchten andere Erklärer unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Angaben des Buches eine eschatologisch-apokalyptische Interpretation vertreten⁸. Nach dieser Auffassung vermischt der Verfasser des Buches Judith in seiner Darstellung absichtlich geschichtliche Tatsachen aus verschiedenen Zeiten, um auf diese Weise die Kontinuität des göttlichen Heilsplanes gegenüber dem Widerstand heidnischer Mächte hervortreten zu lassen; was die Apokalypsen in prophetischer Rede verkündeten, das habe im Buche Judith in der Form einer schlichten Erzählung seinen literarischen Ausdruck gefunden⁹. Wegen der positiven Einstellung zu den geschichtlichen Angaben eröffnet sich hier in der Tat eine diskutable Möglichkeit zur Lösung des literarischen Problems. Man wird allerdings die Frage stellen müssen, in welchem Sinn das Buch Judith eschatologisch oder apokalyptisch zu nennen ist, da es ja kein eigentliches Endgeschehen, sondern, wie es nach Jdt 16, 25 scheint, nur eine vorübergehende Episode aus der Geschichte Israels bringt. Weiterhin ist zu fragen, wie man die erzählerische Darstellung solch eschatologisch-apokalyptischer Themen im Buche Judith literarisch genau bezeichnen soll.

Es empfiehlt sich demnach für eine Untersuchung über die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung folgende Methode: Es soll zunächst in einem ersten Teil versucht werden, durch eine phänomenologische Analyse des Buches Judith seine genaue Aussage zu erschließen, um auf diese Weise bereits seine literarische Art in den Griff zu bekommen; danach soll in einem zweiten Teil in literargeschichtlicher und literarkritischer Untersuchung festgestellt werden, ob es für die phänomenologisch erschlossene Eigenart des Buches Judith bereits Wurzeln in der früheren atl. Literatur gibt, und ob sich aus den früheren Ansätzen ähnlicher Darstellung in der geschichtlichen Überlieferung und in der prophetischen Vorstellungswelt die Herausbildung einer besonderen literarischen Art, wie sie das Buch Judith darstellt, verständlich machen läßt. Dann wird auch die theologische Bedeutung unseres Buches erkennbar sein.

⁸ Auf den apokalyptischen Charakter des Buches Judith hatte schon A. Scholz hingewiesen, wobei er freilich das Buch schlechthin eine Apokalypse nannte, die in historischer Form den Kampf des letzten Feindes gegen das auserwählte Volk beschreibe; vgl. A. Scholz, *Commentar über das Buch Judith und über Bel und Drache*, 2. Aufl., Würzburg 1896.

⁹ A. Lefèvre, „Judith (le livre de)“ DBS IV (1949) 1315–1321; ähnlich urteilen A. Barucq, *Judith*, 2. Aufl., Paris 1959. — J. Steinmann, *Lecture de Judith*, Paris 1953. — L. Arnauldich, *Judit*, Madrid 1961.

I.

Bei der phänomenologischen Analyse will ich mich hier hauptsächlich auf die Betrachtung der Gestalt des Nabuchodonosor beschränken, weil die Bestimmung dieses Feindes Israels von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis der Gesamtaussage des Buches Judith ist.

1.

Der erste Vers des Buches Judith versetzt den Leser in das zwölfte Regierungsjahr eines Königs Nabuchodonosor, der über die Assyrier in Ninive herrscht. Von der Geschichte her ist ein Verständnis dieses Verses unmöglich. Es kann aber in der Wahl der Namen auch kein Versehen des Verfassers vorliegen, der, wie die Anlage der Achiorrede in Kapitel 5 beweist, über eine genaue Kenntnis der Geschichte seines Volkes verfügt. Man wird vielmehr sagen müssen, daß der Verfasser durch die historisch unmögliche Zusammenstellung bekannter Namen, die jedem kundigen Leser sofort auffallen mußte, klar zum Ausdruck bringen will, daß er überhaupt keine Geschichte im eigentlichen Sinne zu schreiben beabsichtigt¹⁰. Was ist aber dann der Sinn dieser geschichtlichen Namen? Und welcher Art ist die feindliche Macht, die sich dahinter verbirgt?

Der König von Assur ist seit der mittleren Königszeit für Israel die Verkörperung der „gotthassenden und gottverhaßten, grausamen und erbarmungslosen heidnischen Weltmacht“¹¹. Wenn nun der König von Assur hier den Namen Nabuchodonosor trägt, der unwillkürlich an jenen König von Babel erinnert, der Jerusalem und den Tempel zerstörte und das Volk von Juda in die Verbannung führte, dann erscheint er durch diese geschichtlich zwiespältige Benennung nach der Absicht des Verfassers für den jüdischen Leser als eine Schreckensgestalt von besonderem Ausmaß. Er ist der typische Repräsentant einer Israel bedrohenden Weltmacht¹². Diese feindliche Macht erscheint aber nicht in einer bestimmten historischen Ausprägung, sondern in einer ihrer im Laufe der Geschichte öfter wiederkehrenden Erscheinung. Sie gewinnt dadurch übergeschichtlichen Charakter.

¹⁰ Vgl. Lefèvre, DBS IV (1949) 1318: „Il n'a pas la prétention d'écrire une histoire, dès la première ligne, le titre de Nabuchodonosor, roi d'Assur à Ninive, était un avertissement. On n'a pas à supposer les écrivains inspirés et leurs lecteurs plus naïfs que d'autres.“

¹¹ Vgl. A. Jansen Der verschollene Verfasser des Buches Judith, ThGl 4 (1912) 273 Anm. 2.

¹² Wie sehr der König von Assur und Nabuchodonosor von Babylon als die typischen Feinde des Gottesvolkes galten, zeigt Jer 50, 17: „Ein versprengtes Schaf ist Israel, von Löwen gejagt; zuerst fraß der König von Assur davon, dann brach ihm Nabuchodonosor, der König von Babel, die Knochen.“

Von Nabuchodonosor wird gesagt, daß er Krieg führt mit einem König Arphaxad, der über die Meder in Ekbatana herrscht (Jdt 1, 1—5). Auch bei Arphaxad handelt es sich nicht um eine historische Gestalt, sondern um einen Typus, wobei die traditionelle Feindschaft der Meder und anderer Völker des Ostens und Nordens gegen die Reiche des Zweistromlandes wohl den geschichtlichen Erfahrungshintergrund abgegeben hat. Arphaxad ist der typische politische Gegner des Großkönigs Nabuchodonosor, der ihm seinen Herrschaftsanspruch streitig machen will. Sein Vorgehen ist als eine groß angelegte Aufstandsbewegung gedacht, die in immer weiterem Ausmaß die benachbarten Völker erfaßt. Von besonderer Bedeutung ist dabei, daß die beiden Könige, Nabuchodonosor und Arphaxad, im Verlaufe der Auseinandersetzung jeweils Völker aus dem Herrschaftsbereich des anderen zur Heeresfolge beanspruchen (Jdt 1, 6.7)¹³. Dieses Vorgehen kennzeichnet sie als Konkurrenten um die Weltherrschaft. Die kriegerische Auseinandersetzung zwischen Nabuchodonosor und Arphaxad ist demnach nicht historisch zu verstehen, sondern als ein übergeschichtliches Moment im Erscheinungsbild der gottfeindlichen Weltmacht schlechthin. Es geht um den typischen Kampf der verschiedenen politischen Mächte gegeneinander, der das Vorstadium bildet zur Errichtung einer einzigen alles beherrschenden Weltmacht.

Obwohl die Völker nach Jdt 1, 11 insgesamt den Herrschaftsanspruch des Nabuchodonosor und seinen Aufruf zur Heeresfolge einmütig ablehnen, gelingt es diesem dennoch, seinen Gegner Arphaxad vollständig zu vernichten (Jdt 1, 13—15). Die anfängliche Ablehnung des Nabuchodonosor durch die Völker hebt demnach als gegensätzlicher Hintergrund nicht nur seinen Aufstieg zum Alleinherrscher eindrucksvoll hervor, sondern unterstreicht auch sein Emporkommen aus eigener Macht und begründet das daraus entspringende Selbstgefühl dessen, der sich mächtiger fühlt als die ganze Welt.

Nachdem Nabuchodonosor in Arphaxad den wichtigsten Konkurrenten um die Weltherrschaft beseitigt und seine Alleinherrschaft dadurch endgültig gesichert hat, wendet er sich in seinem übersteigerten Machtbewußtsein gegen den eigentlichen Herrn der Welt, gegen Jahwe und seine in Israel proklamierte Weltherrschaft.

In Kapitel 2 entwickelt Nabuchodonosor seinen diesbezüglichen Plan, wobei der Verfasser des Buches Judith in seiner Darstellung durch die Wahl der Formeln und Begriffe eine bezeichnende Charakterisierung der Gestalt des Nabuchodonosor und der von ihm vertretenen Weltmacht vor-

¹³ So erscheinen Jdt 1, 6 unter den Bundesgenossen Arphaxads die Bewohner des Landes am Euphrat und Tigris, also aus dem eigentlichen Herrschaftsgebiet des Nabuchodonosor, der über die Assyrier in Ninive König ist. Andererseits nennt Nabuchodonosor unter den zur Heeresfolge aufgeforderten Völkern an erster Stelle die Bewohner von Persien (Jdt 1, 7).

nimmt. In auffälliger Weise verwendet er nämlich meistens solche sprachlichen Wendungen, wie sie sonst im AT nur zur Beschreibung Jahwes und seiner mit göttlicher Souveränität durchgeführten Handlungen gebraucht werden. Der Leser erkennt auf diese Weise hinter der Rede des Nabuchodonosor den Plan einer gottfeindlichen Weltmacht, die sich im Zuge ihrer totalitären Machtentfaltung anschickt, auch mit Jahwe selbst den Kampf aufzunehmen.

Holofernes, der Oberfeldherr des Nabuchodonosor, übernimmt die Ausführung des Planes. Auf seinem unwiderstehlichen Siegeszug durch die ganze Welt¹⁴ beschränkt er sich nicht nur auf rein militärische Operationen mit dem Ziel der politischen Eingliederung aller Völker in das Reich des Nabuchodonosor, sondern er greift merkwürdigerweise auch auf das religiöse Gebiet über, indem er die Heiligtümer der einzelnen Völker zerstört. „Denn“, so lautet nach Jdt 3, 8 sein Auftrag, „es war ihm gegeben, alle Götter der Erde zu vernichten, damit allein dem Nabuchodonosor alle Völker religiöse Verehrung erweisen und alle Zungen und Stämme ihn als Gott anrufen sollten.“ Die Eigenart der hier von Nabuchodonosor geforderten göttlichen Verehrung ist nicht mehr auf dem Hintergrund des antiken Herrscherkultes zu verstehen, der niemals exklusiv auftrat, sondern stets auch die Verehrung anderer Götter einschloß. Für das Vorgehen des Nabuchodonosor fehlt deshalb jedes Beispiel in der gesamten antiken Überlieferung. Das Verlangen des Nabuchodonosor ist jedoch nicht historisch, sondern theologisch zu deuten. Es wird nämlich erst verständlich bei einem Vergleich mit dem Jahwekult. Nabuchodonosor verlangt mit derselben Ausschließlichkeit und in demselben Umfang die gleiche religiöse Verehrung und Anrufung im Gebet wie

¹⁴ Die Darstellung dieses Zuges (Jdt 2, 21 ff.) bereitet hinsichtlich der Reichweite und Aufeinanderfolge der einzelnen Etappen jedem geschichtlichen Verständnis unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn das durch Namen wie Ninive, Kilikien, Phud, Lud, Mesopotamien, Arabien, Midian und Damaskus abgesteckte Gebiet ist von einem derartigen Umfang, daß der gewaltige Heerestrog des Holofernes all diese Länder unmöglich in der verhältnismäßig kurzen Zeit von nur zwei bis drei Monaten durchzogen haben kann; die geographischen Angaben wirken wegen des sprunghaften Verlaufes der Heeresroute geradezu phantastisch. Ein Ausweg aus diesen Schwierigkeiten ergibt sich jedoch, wenn man beachtet, daß sich die Darstellung nicht an historischen Unternehmungen ähnlicher Art orientiert, sondern an der in der prophetischen Verkündigung sich findenden Vorstellung eines Unheils, das wie ein Gewittersturm hereinbricht; vgl. Am 1–2; Jer 25, 32 und besonders Ez 38, 9.16, wonach Gog mit seinen Scharen von Norden heranzieht, um das Land „wie eine Gewitterwolke zu bedecken“. Die einzelnen Etappen des Holoferneszuges sind also nach einer idealen Geographie dargestellt, die nicht das Verständnis beschwert, sondern gerade erst die Eigenart dieses Heeressturms deutlich macht. Es ist der Ansturm einer heidnischen Völkerwelt von Norden her, die wie ein Gewittersturm in unberechenbaren Zügen das Land überzieht, bis sie sich schließlich auf Juda und Jerusalem konzentriert.

Jahwe. Diese Form der Monolatrie macht gerade das Spezifikum des Jahwekultes gegenüber allen anderen Kulturen der Antike aus. Bei dieser Charakterisierung des Nabuchodonosor wird nun deutlich, daß der Verfasser in der Gestalt des Nabuchodonosor und der von ihm repräsentierten Weltmacht nicht eine bestimmte politische Macht in ihrer konkreten historischen Erscheinung darstellen will; das Augenmerk des Verfassers ist vielmehr auf einen metahistorischen Sachverhalt gerichtet, den er am Beispiel des Nabuchodonosor in seinem Buche illustrieren will. Es geht nämlich um den widergöttlichen Charakter einer entarteten heidnischen Weltmacht schlechthin, die sich in ihrer grenzenlosen Hybris selbst zum Gott aufwirft und die deshalb im Zuge ihrer totalitären Machtentfaltung durch Terrormaßnahmen jedes nationale und religiöse Eigendasein rücksichtslos vernichtet. Nabuchodonosor steht durch seinen absoluten Herrschaftsanspruch in polarem Gegensatz zu Jahwe¹⁵. Er ist der Anti-Jahwe.

2.

Der zweite Teil des Buches Judith (Kap. 4—8), der das Gottesvolk in der Bedrängnis durch die heidnische Weltmacht schildert, legt in einer für alle Zeiten gültigen Weise dar, wie sich das Volk in einer solchen Situation verhalten muß, um vor dem Gottesfeind Rettung zu finden. Nach den Worten der Judith, die das gläubige und gesetzestreue Israel repräsentiert, ziemt dem Gottesvolk, das in Treue zu Jahwe steht, weder ein ungeduldiges Herausfordern der Macht Jahwes noch ein kleinmütiges Nachgeben gegenüber dem Feind, sondern das vertrauensvolle Ausharren auf die im Plan Gottes vorgesehene Rettung.

3.

Der dritte Teil des Buches Judith (Kap. 9—16) läßt am Beispiel der Befreiung Betyluas die für das Rettungshandeln Jahwes in der Geschichte seines Volkes typischen Momente in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung sichtbar werden und liefert so den Beweis dafür, daß Jahwe seinem in Treue und Gottvertrauen ausharrenden Volk immer wieder in der Geschichte Rettung verschafft vor seinen Feinden, wenn diese es zu hart bedrängen.

Die phänomenologische Betrachtung des Buches Judith zeigt also, daß das Buch nicht die Wiedergabe eines bestimmten historischen Ereignisses zum Gegenstand hat. Es geht vielmehr um einen metahistorischen Sachverhalt. Den Verfasser interessiert das Hintergründige an der Geschichte, nämlich das Wesen und Wirken des Gottesfeindes schlechthin und die im Gegensatz dazu jeweils erfolgende Rettung des Gottesvolkes durch Jahwe.

¹⁵ Vgl. Jdt 6, 2: „Wer ist Gott außer Nabuchodonosor?“

Literarisch gesehen hat das Buch Judith den Charakter einer Beispielerzählung. Die handelnden Personen und die dargestellten Ereignisse sind parabolischer Natur. Das Buch verfolgt nämlich die Absicht, die für das Rettungshandeln Jahwes an seinem Volk konstituierenden Momente in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung am Beispiel der Judithgeschichte gleichnishaft darzustellen.

II.

Es erhebt sich nun die Frage: Wie ist überhaupt eine solche Darstellung, wie sie im Buche Judith vorliegt, theologisch und literarisch möglich gewesen? Welches sind die theologischen Voraussetzungen für eine solche übergeschichtliche Schau des Rettungshandelns Jahwes an seinem Volk? Wo lassen sich die ersten literarischen Ansätze der dem Buch Judith eigentümlichen parabolischen Darstellung entdecken? Und was ergibt sich daraus für die theologische Bedeutung des Buches?

1.

Unter den theologischen Voraussetzungen zum Buche Judith kann bei der großen Stofffülle hier nur eine Auswahl geboten werden, und zwar soll die Frage erläutert werden: Wie kommt es zu der dem Buche Judith eigentümlichen metahistorischen Schau des Gottesfeindes¹⁶?

Die erste historische Erfahrung mit dem Gottesfeind hat Israel in Ägypten gemacht. Und zwar wird das Verhalten des Pharao in seiner ganzen Schwere erst erkennbar, wenn man es in dem großen Zusammenhang der Heilsgeschichte sieht. Das von Moses dem Pharao vorgetragene Verlangen nach Entlassung des Volkes (Ex 5, 1) ist nämlich nur ein Moment in der Durchführung des göttlichen Planes, wie Jahwe ihn dem Moses bei seiner Berufung erläutert hat (Ex 3, 7-10). Diesem Plan stellt sich aber der Pharao in einer Art widergöttlichem Aufbegehren entgegen (Ex 5, 2), so daß die Verheißung Jahwes illusorisch zu werden droht. Durch diese Konfrontierung mit dem göttlichen Heilsplan gewinnt aber die sonst bei dem autokratisch verfaßten alten Ägypten immerhin verständliche Machtpolitik des Pharao eine bemerkenswerte theologische Vertiefung. Der Feind erscheint als Widersacher Jahwes.

Gleich nach der Herausführung Israels aus Ägypten beginnt die zweite Phase der Begegnung Israels mit Feinden, die den Plan Gottes gewaltsam zu durchkreuzen suchen. Denn die Erfüllung der Verheißung Jahwes, die Israel den Besitz des Gelobten Landes zusichert (Ex 3, 8), findet ein schweres Hindernis in dem hartnäckigen Widerstand der kanaanäischen Völker-

¹⁶ Vom NT her gesehen lautet die Frage: Welches sind im AT die Voraussetzungen der Antichrist-Vorstellung? Vgl. dazu B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932.

schaften. Dieser durchaus verständliche und zunächst rein politisch-militärische Widerstand der einzelnen Völker wird aber durch seine Konfrontierung mit dem göttlichen Plan theologisch bedeutsam; er gewinnt in der Darstellung einen gottfeindlichen Charakter durch die betonte Hervorhebung der militärischen Stärke und zahlenmäßigen Überlegenheit bei den fremden Völkern¹⁷, die sich in ihrer stolzen Selbsteinschätzung zuweilen zu einer direkten Verhöhnung des Gottesvolkes hinreißen lassen¹⁸.

Während bisher die Phänomene einer israelfeindlichen Völkerwelt lediglich beschrieben und nicht weiter diskutiert wurden, kommt es in der dritten Phase der Begegnung Israels mit Assur zu einer ersten grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Problem einer gottfeindlichen Weltmacht¹⁹. Is 10, 5 ff. setzt sich mit dem Assyrier auseinander, der nicht mehr gewillt ist, Werkzeug in der Hand Jahwes zu sein, sondern der in einem bis zu widergöttlicher Hybris gesteigerten Selbstbewußtsein nur noch die rücksichtslose Ausdehnung seiner eigenen Macht betreibt. In seiner Verblendung erkennt er nicht mehr den göttlichen Auftraggeber, sondern sieht in ihm nur ein lästiges Hindernis für die von ihm usurpierte absolute Weltherrschaft. Deshalb richtet der Feind seinen Ansturm gegen das Gottesvolk und vor allem gegen Jerusalem als den Sitz der Gottesherrschaft auf Erden.

Aber bei diesem Ansturm auf Jerusalem wird der Feind nach der Darstellung des Propheten Isaias zerbrechen²⁰. Denn Jahwe hat inzwischen sein Strafergericht an Israel beendet, und die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft in dem geläuterten Israel steht unmittelbar bevor²¹. Der Feind erscheint somit durch seinen Angriff auf Jerusalem als Störenfried der im Heilsplan Jahwes vorgesehenen eschatologischen Vollendung. Das bedeutet für das Gottesvolk, daß es noch einmal durch eine letzte feindliche Bedrohung hindurchgehen muß, ehe es den Durchbruch der Herrlichkeit Jahwes im Gericht über den Gottesfeind erlebt. Diese eschatologische Perspektive in der Darstellung des Gottesfeindes bei Isaias bringt es mit sich, daß die bei der Auseinandersetzung mit Assur herausgearbeiteten typischen Merkmale einer gottfeindlichen Weltmacht, nämlich ihre

¹⁷ Vgl. Jos 11, 4 Ri 3, 29; 4, 3.13; 6, 5; 7, 12; 8, 10; 1 Sm 13, 5; 17, 4—7.

¹⁸ Vgl. 1 Sm 11, 2; 17, 8—10.

¹⁹ Vgl. W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1—12*, Stuttgart 1960.

²⁰ Vgl. Is 10, 28—34; 17, 12—14; 29, 1—8.

²¹ Vgl. Is 10, 12, wo der Prophet den Blick des Volkes auf den großen Zusammenhang der Heilsgeschichte lenkt. Das ganze Werk, das Jahwe zuerst noch vollenden muß, ehe er die Weltmacht strafft, umfaßt zunächst das Läuterungsgericht über das Gottesvolk (vgl. Is 5, 12—19) und sodann im Zusammenhang damit die wunderbare Umwandlung des Volkes in ein neues Israel (vgl. Is 29, 17—24; 30, 18—26) mit einem neuen Sion als einem unantastbaren und festen Mittelpunkt der Theokratie (Is 28, 16). Erst danach wird Jahwe die Weltmacht als letztes Hindernis des vollendeten Heilzustandes beseitigen.

Hybris und ihr aus widergöttlicher Auflehnung geborener Ansturm gegen Gottes Volk und Stadt, wegen ihrer übergeschichtlichen Bedeutung gleichsam als Motive von den späteren Propheten bei der Kennzeichnung des Gottesfeindes wieder aufgegriffen werden.

Die vierte Phase der Begegnung Israels mit dem Gottesfeind ist durch die Zerstörung Jerusalems und das babylonische Exil gekennzeichnet. Babel hatte seine Funktion als Strafwerkzeug Jahwes in einer Weise mißbraucht, wie Israel es noch nie erlebt hatte. Dem Feind war es tatsächlich gelungen, für eine kurze Zeit über Gottes Volk und Stadt zu triumphieren. Die Ohnmacht Jahwes schien erwiesen. Das gottfeindliche Heidentum hatte einen Gipfel seiner Macht erklommen. So versteht man, daß in der prophetischen Darstellung die Hybris des Feindes ihre letzte Höhe erreicht²² und der Feind, in Weiterführung der bei Isaias aufgezeigten Grundlinien, direkt als Anti-Jahwe erscheint²³.

Während die Auseinandersetzung Israels mit dem Phänomen einer ihm feindlichen Völkerwelt sich bis zum Exil immer nur auf konkrete historische Gegner erstreckte, setzt in nachexilischer Zeit, in der fünften Phase, in Verbindung mit der Neuorientierung der eschatologischen Heilshoffnung eine neue Sicht der heidnischen Weltmacht ein. Auch hier ist wiederum zu beobachten, daß die Gegnerschaft zum Reiche Gottes aus der Konfrontierung mit dem Heilsplan Jahwes entsteht.

Nach dem Exil wird die eschatologische Erwartung allmählich transzendiert²⁴. Die Verwirklichung des Heiles wird nicht nur bis an das Ende dieser Weltzeit hinausgeschoben, sondern auch aus dem irdischen Kosmos herausgenommen und in eine neue Welt verlagert. Dementsprechend stellen die nachexilischen Propheten den Feind des Gottesreiches immer klarer in seiner übergeschichtlichen, typischen Erscheinung dar als eine Macht, die die ganze Weltzeit bis zum endgültigen Anbruch des Heiles anfüllt und geradezu als die Verkörperung eines bösen Prinzips in dieser Welt anzusehen ist. Die erste Darstellung dieses Feindes findet sich in der Weissagung über Gog von Magog in Ez 38-39. Hier wie auch in Sach 12-14 hat die Darstellung noch die herkömmliche Form des Ansturms eines gewaltigen Völkerheeres gegen Jerusalem. In einer Weiterführung dieser Vorstellung spricht das Buch Daniel von einer Vierzahl der heidnischen Weltreiche (Dn 2. 7)²⁵ und meint damit die Totalität der gottfeindlichen Heidenwelt; dieses Heidentum muß in der Zeit bis zum Ende gleichsam erst all seine Bosheit und Feindseligkeit vollenden, bis es schließlich ab-

²² Vgl. Hab 1, 14-16, Jer 50-51, Is 47, 1-15.

²³ Vgl. Is 14, 13.14.

²⁴ Vgl. H. Groß, Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung, TThZ 70 (1961) 15-28.

²⁵ Vgl. Hub. Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, Bonn 1932, 8 ff.

gelöst wird durch das eschatologische Gottesreich, das nach dem Buch Daniel nicht mehr als eine diesseitige Wirklichkeit ersteht, sondern als eine transzendente Größe in diesen Kosmos hereinbricht.

Die in dieser nachexilischen Phase gewonnene Schau des Gottesfeindes in seiner typischen, übergeschichtlichen Erscheinung liegt nun auch im Buche Judith vor. Die heidnische Weltmacht wird dort nicht mehr in einer realen, historischen, sondern in einer idealen, metahistorischen Ausprägung gesehen. Im Unterschied zur Apokalyptik beschreibt das Buch Judith jedoch nicht die letzte Auseinandersetzung zwischen Gottesreich und Weltreich, die der endgültigen Aufrichtung der Gottesherrschaft vorgeht. Der Blick ist vielmehr nur auf den eschatologischen Gottesfeind als solchen gerichtet und auf sein gottwidriges Treiben in dieser Weltzeit. Das Auftreten der heidnischen Weltmacht im Buche Judith ist kein Endgeschehen, sondern ständige Gegenwart. Daß es aber in der Geschichte auch vor diesem Feind immer wieder Rettung durch Jahwe gibt, wenn nur das Volk in Treue zum Gesetz seines Gottes steht und mutig auf die im Heilsplan vorgesehene Gotteshilfe vertraut, das will unser Buch am Beispiel der Juditherzählung gleichnishaft verdeutlichen.

2.

Wie soll man nun die für eine derartige theologische Konzeption entsprechende literarische Ausdrucksform, wie sie im Buche Judith vorliegt, genau umschreiben? Gibt es Ansätze für die besondere literarische Darstellungsart des Buches Judith im AT?

Die Antwort lautet: Solche literarische Ansätze für die dem Buche Judith eigentümliche Darstellungsart finden sich im chronistischen Geschichtswerk. Es sei hier z. B. verwiesen auf die Erzählung vom wunderbaren Sieg des Königs Asa über die Kuschiten 2 Chr 14, 7-14 und auf die Erzählung von dem ebenso wunderbaren Sieg des Königs Josaphat über die vereinigten Heere der Moabiter, Ammoniter und Meuniter 2 Chr 20, 1-30. In beiden Fällen handelt es sich um Rettungsgeschichten, die sich durch die gleiche Thematik und die Eigenart der literarischen Darstellung als Ansätze für die dem Buche Judith eigentümliche Darstellungsart erweisen. Es sind unrealistische, ideell gestaltete Erzählungen von der Errettung eines gesetzestreuen Königs und Volkes vor kriegertischer Bedrohung durch heidnische Übermacht.

Diese, an ihrem historischen Wert gemessen, legendären Erzählungen sind wohl nicht erst vom Chronisten selbst geschaffen worden, sondern lagen ihm wahrscheinlich schon in überlieferter Form vor. Die einheitliche theologische Grundauffassung zeigt jedenfalls, daß es sich um eine feststehende Darstellungsweise handelt, die in einem bestimmten Kreis

gepflegt wurde, etwa bei den Tempelpriestern oder Tempelpropheten in Jerusalem²⁶. Die Frage der Herkunft ist jedoch nicht von Belang; viel wichtiger ist die Funktion dieser Erzählungen. Danach aber hat der Chronist diese Rettungsgeschichten über Asa und Josaphat als illustrierende Beispiele seiner eigenen Auffassung von den Voraussetzungen und Bedingungen der Gotteshilfe für Israel in seine Darstellung eingefügt.

Die gleiche Funktion einer illustrierenden Beispielserzählung erfüllt auch das Buch Judith, nur mit dem Unterschied, daß es nicht wie die Rettungsgeschichten über Asa und Josaphat an bestimmte Personen aus der Geschichte anknüpft, sondern an die Geschichte des Gottesvolkes als solche. Das Buch Judith ist nämlich, wie die phänomenologische Analyse gezeigt hat, nicht auf ein bestimmtes historisches Ereignis bezogen, sondern es ist eher eine Abstraktion aus der Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen dem Gottesvolk und den heidnischen Widersachern Jahwes zu nennen. Im Buch Judith hat also nicht mehr nur irgendein freidargestelltes Ereignis die Funktion eines illustrierenden Beispiels, sondern auch und gerade der geschichtliche Rahmen als solcher hat diese illustrierende, parabolische Funktion.

Man wird demnach die besondere literarische Art des Buches Judith als freie parabolische Geschichtsdarstellung²⁷ bezeichnen können. Diese parabolische Geschichtsdarstellung stellt nicht die empirische Geschichte des Gottesvolkes dar, sondern macht in freier Darstellung und in idealer Ausprägung die Mächte und Kräfte sichtbar, durch die die empirische Geschichte des Gottesvolkes bestimmt wird.

3.

Daraus ergibt sich für die theologische Bedeutung des Buches Judith folgendes²⁸:

Das Buch Judith lehrt, daß die ganze Weltzeit bis zum Ende angefüllt ist mit dem Wirken des Gottesfeindes²⁹. Wie soll sich aber das Gottesvolk verhalten, wenn dieser Feind es bedrängt? Wie kann es vor ihm Rettung finden?

²⁶ Man könnte sie formell in Parallele setzen mit christlichen Märtyrerlegenden, in denen das Märtyrium wirklicher Märtyrer nach einem feststehenden Typus des unerschrockenen, unbeugsamen Glaubenszeugen dargestellt wird.

²⁷ Der Ausdruck findet sich bei Hub. Junker, Die Zerstreuung der Völker nach der biblischen Urgeschichte, TThZ 70 (1961) 182–185.

²⁸ Für die nähere Begründung der folgenden Darlegung sowohl aus dem Buche Judith wie auch aus der übrigen atl. Tradition sei hier wiederum verwiesen auf die demnächst unter dem gleichen Titel wie dieser Aufsatz erscheinende Dissertation.

²⁹ Vgl. Jdt 1–3.

Israel hat sich im Laufe seiner Geschichte oft einer feindlichen Bedrohung gegenüber gesehen, die den Plan Gottes mit seinem Volk zu durchkreuzen suchte. Es ist menschlich durchaus verständlich gewesen, daß das kleine Gottesvolk, das der entsprechenden äußeren Machtmittel entbehrte, vor der feindlichen Übermacht Furcht und Schrecken empfunden hat. Aber es ist immer wieder an das Volk die Mahnung ergangen, sich nicht in kleinmütiger Verzagtheit dem Feind auszuliefern oder gar gegen seinen Gott und die von ihm bestellten Führer zu murren. Eine solche Haltung würde nämlich von einer verderblichen Blindheit gegenüber der gnädigen und zuverlässigen Führung Jahwes zeugen. Denn Jahwe hat Israel zu seinem Volk auserwählt und wird seine Verheißung wahr machen. Die menschliche Entsprechung auf die göttliche Auserwählung ist die gläubige und vertrauensvolle Hingabe an die machtvolle und alle Hindernisse der Weltgeschichte überwindende göttliche Führung, die in der weltüberlegenen Heiligkeit und Hoheit Jahwes ihre Garantie hat. Unglaube und Murren verraten Auflehnung und Widerstand gegen die göttliche Führung und gefährden das verheißene Heil³⁰.

Aber die göttliche Verheißung ist nicht bedingungslos gegeben. Sie verlangt von seiten des Volkes die Treue zum Gesetz Jahwes. Wenn Israel diese Bedingung nicht erfüllt, muß es — in widersinniger Verkehrung des göttlichen Planes — seinen Feinden unterliegen, die dann als Werkzeug des göttlichen Strafgerichtes fungieren. Steht Israel jedoch in Treue zu seinem Gott, dann kann es zuversichtlich auf Rettung hoffen³¹.

Denn Jahwe wird nicht nur am Ende der Zeiten bei der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Gottesreich und Weltreich, sondern auch schon früher, wenn die Zeit gekommen ist (Ps 75, 3), sein Königtum offenbaren im Gericht an seinen und seines Volkes Feinden sowie durch Errettung und Heil für seine Getreuen. Diese Offenbarungen des Königtums Jahwes vollziehen sich zwar innerhalb der Geschichte seines Volkes, haben aber eine Bedeutung, die über ein bloßes geschichtliches Einzelereignis hinausgeht; sie haben universale, offenbarungsgeschichtliche Bedeutung, weil sie das universale, in Israel dauernd manifestierte Königtum Jahwes vor aller Welt dartun³².

Wenn sich auch die konkreten Erwartungen des Volkes hinsichtlich seiner Errettung nicht immer unmittelbar erfüllen, so liegt in der stufenweisen Verwirklichung von Jahwes Heilsplan und in der faktischen Existenz des Gottesvolkes trotz einer überwältigenden Gegnerschaft dennoch ein unübersehbares Moment zuverlässiger göttlicher Führung. Der mah-

³⁰ Vgl. Jdt 6—8.

³¹ Vgl. Jdt 4—5.

³² Vgl. Jdt 9—16.

nende Hinweis auf den Plan Gottes und die Offenbarungen des Königtums Jahwes ist demnach nicht nur ein rein geistig-religiöses Vertrauensmoment, sondern dieser mahnende Hinweis hat auch in der geschichtlichen Wirklichkeit seine Stütze. Gott bezeugt sich seinem Volk gegenüber immer so weit, daß es Kraft und Mut für den nächsten Schritt bekommt³³.

Diese Botschaft in ihrer zeitlosen Gültigkeit aufzuzeigen und dem unter dem Ansturm gottfeindlicher Mächte leidenden Gottesvolk Weisung und Trost zuzusprechen, das ist die Aufgabe des Buches Judith und gibt ihm auch heute noch eine erregende Aktualität.

³³ Zu diesem Gedanken vgl. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja*, Göttingen 1960, 110.

Ist die Eheschließung ein Vertrag?*

Von Dr. Alexander Szentirmai, Maria Anzbach (Österreich)

Die Lehr- und Handbücher des kanonischen Eherechts vertreten durchweg die These, wonach der Eheabschluß (*matrimonium in fieri*) in dem Sinn ein Vertrag sei, daß der Ehebund (*matrimonium in facto esse*) aus dem Vertrag als einziger Wirkursache hervorgehe, wenngleich sie betonen, es handele sich dabei um einen Kontrakt *sui generis*. Die Theorie von dem Vertragscharakter der Eheschließung wird zumeist lediglich als Lehrsatz vorgetragen, ohne daß Beweise für ihre Richtigkeit geliefert würden, jene Autoren aber, die sie durch Argumente zu erhärten suchen, verwickeln sich in eine *petitio principii*, indem sie einerseits die vertragliche Natur des Eheabschlusses mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Konsenses zur gültigen Eheschließung und auf das Entstehen einer beiderseitigen Bindung (*obligatio*) aus ihr nachweisen wollen, andererseits jedoch die Notwendigkeit des Konsenses wie das Entstehen der beiderseitigen Bindung davon ableiten, daß der Eheabschluß einen Vertrag darstelle¹. Kritische Erwägungen werden kaum einer Entgegnung gewürdigt, ihren Urhebern widerfährt statt sachlicher Auseinandersetzung persönlich gehaltener Verweise. So bezichtigt Gasparri die Kritiker der kontraktuellen Theorie der Eheschließung „großer Vermessenheit“², während Michiels ihnen mangelhafte Kenntnisse auf dem Gebiet der Theologie und der Rechtswissenschaft vorwirft³, ohne sich mit ihren Gegenargumenten im einzelnen abzugeben. Nimmt man noch hinzu, daß zugunsten der besagten Theorie wohl die sehr alte Sprachgewohnheit der Kirche — nämlich der häufige Gebrauch des Wortes „*contractus*“ in bezug auf den Eheabschluß —, je-

* Der vorliegende Beitrag stellt erneut eine Frage zur Diskussion, die schon früher von französischen Kanonisten erörtert worden war, und zwar in einem von der traditionellen Lehre abweichenden Sinn. Sie steht in engem Zusammenhang mit der jüngst vorgetragenen These, daß für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe neben dem Ja-Wort (*Consensus*) der Nupturienten ein „Ja“ der Kirche mitkonstituierend, also ein wesentlicher Bestandteil des Eheschließungsgeschäftes sei (nicht eine bloße „Förmlichkeit“), so daß man die Brautleute nicht in adäquatem Sinne *Spender des Ehesakramentes* nennen könne (Anmerkung der Schriftleitung).

¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, Bd. V: *De Matrimonio* ⁵(Torino-Roma 1947) nn. 23, 571, 810. — F. X. Wernz - P. Vidal - Ph. Aguirre, *Ius canonicum*, Bd. V: *De Matrimonio* ³(Roma 1946) nn. 34, 451, 599. — Vgl. auch P. Card. Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio* ⁴(Roma 1932) nn. 3 und 775.

² P. Card. Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio* ¹(Paris 1891) n. 202 und ⁴(Roma 1932) nn. 2 und 5.

doch keine bindende Lehrentscheidung ins Feld geführt werden kann⁴, so läßt sich der Gedanke nicht von der Hand weisen, daß ihre Rechtfertigung weniger in der Rechtstheorie als vielmehr in der Rechtspolitik zu suchen sei, daß sie nur am Leben erhalten werde, um in bestimmten Fällen zur Nichtigkeitserklärung der Ehe eine Handhabe zu bieten⁵. Wiewohl uns der Vertragscharakter des Eheabschlusses auch vom rechtspolitischen Standpunkt aus fragwürdig erscheint⁶, wollen wir die kontraktuelle Theorie der Eheschließung hier ausschließlich auf ihre rechtstheoretische Stichhaltigkeit prüfen.

Zunächst aber ihr rechtshistorischer Werdegang in großen Zügen. Da das römische Recht, auch noch in der spätklassischen Periode, die Ehe als *res facti* betrachtete, war in ihm die Frage nach dem Zustandekommen der Ehe ohne Belang. Erst in der nachklassischen Zeit, möglicherweise unter dem Einfluß christlicher Ideen⁷, begegnen wir einer sich allmählich vollziehenden Wandlung. Bereits vor der Bologneser Renaissance sprechen manche Kommentatoren von der Ehe als von einem Vertrag⁸, und die Glossatoren, auch wenn sie die Bezeichnung nicht gebrauchen, behandeln den Eheabschluß gleich den Kontrakten⁹. Die Idee ist also in der spätrömischen Jurisprudenz entstanden. Brandileone machte es glaubhaft, daß da auch germanische Rechtsgedanken am Werk gewesen sind, indem die vertragliche Auffassung des Eheabschlusses jenen Stand der Dinge verewigte, wo der Ehe tatsächlich ein Vertrag vorausging, nämlich der Vertrag zwischen dem Freier und dem Vater oder Vormund des Mädchens¹⁰. Sei also die Eheschließung im Volksmund als Kontrakt bezeichnet worden, so habe die Konsenttheorie des Petrus

³ G. Michiels, *Mariage-contract ou Mariage-institution?*, in: *Apollinaris* 33 (1960) S. 116.

⁴ Der von Papst Benedikt XIII. verurteilte Lehrsatz bzw. dessen Verurteilung (C. J. C. Fontes n. 40, Bd. I, S. 40) hat keine Beweiskraft in bezug auf die vertragliche Theorie, da es sich bei diesem verurteilten Lehrsatz darum handelt, daß „*unus vel ambo dicant, quod nolunt inter se matrimonialiter copulari*“. Daß unter solchen Voraussetzungen eine gültige Ehe zustandekäme, wurde auch von den Kritikern der kontraktuellen Theorie der Eheschließung nie behauptet.

⁵ F. Thaner, *Die Persönlichkeit in der Eheschließung* (Graz 1900) S. 41. — J. Leclercq - J. David, *Die Familie* (Freiburg/Br. 1955) S. 32—33. — O. Brusiin, *Zum Ehescheidungsproblem* (Hyvinkää 1959) S. 60.

⁶ A. Szentirmai, *Unauflöslichkeit und Ungültigkeit der Ehe*, in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* (Linz/D.) 110 (1962) S. ff.

⁷ J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain, IV^e-V^e siècles* (Paris o.J.) S. 531.

⁸ F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia* (Milano 1906) S. 372.

⁹ G. Le Bras, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, in: *DThC IX/2* (Paris 1927) Sp. 2182.

¹⁰ F. Brandileone, a. a. O., S. 373 ff.

Lombardus dem Vorschub geleistet, daß sie nunmehr auch im kanonischen Recht als solcher aufgefaßt wurde¹¹. Die Lehren des römischen Rechts von den Verträgen fanden jedoch nicht unmittelbar Anwendung auf den Eheschließungskontrakt. Erst als mit Huguccio die bedingte Eheschließung im kanonischen Recht Anerkennung gefunden hatte, waren die letzten Konsequenzen gezogen. Wenigstens vorläufig, denn im 19. Jahrhundert trat dann noch die Durchbildung des ehewidrigen Teilvorbehaltes ohne Bedingung, der *intentio contra matrimonii substantiam*, hinzu¹². Während z. B. der hl. Thomas von Aquino den Vertragscharakter des Eheabschlusses nur in dem aus seinen Jugendwerken zusammengestellten *Supplementum*, und auch da in vorsichtigen Wendungen vertritt, dieser aber in der *Summa contra Gentiles* gänzlich fehlt¹³, wird die Eheschließung in der späteren Scholastik durchweg als *contractus* bezeichnet und behandelt¹⁴. Im klassischen kanonischen Recht gilt dann die Kontrakttheorie des Eheabschlusses als gesichert¹⁵. Die Anwendung römisch-rechtlicher Grundsätze auf die Ehe, hauptsächlich das subtile System der Willensmängel, entbehrt indes nicht eines gewissen Paradoxes, da der römische Jurist nie begriffen hätte, daß ein *consortium*, das vielleicht viele Jahre bestanden hat, in Wirklichkeit keine Ehe gewesen wäre¹⁶.

Doch kehren wir zum geltenden kanonischen Recht zurück. Es hält daran fest, daß die Wirkursache der Ehe der Eheschließungsvertrag sei (c. 1081 § 1). Barberena hat darauf hingewiesen, daß diese Norm vom Kodex selbst in Frage gestellt wird, indem alle von c. 1081 § 1 verlangten Merkmale des Kontraktes vorhanden sein können, ohne daß eine gültige Ehe zustande käme, z. B. wenn Furcht und Angst fortgefallen sind (vgl. c. 1136 § 3) oder das trennende Hindernis von selbst bzw. durch Dispens behoben wird (c. 1133 § 2)¹⁷. Daraus folgt, daß der Vertrag keineswegs als einzige Wirkursache des Ehebandes angesprochen werden kann. Noch instruktiver fällt eine Analyse der Heilung der Ehe in der Wurzel (*sanatio in radice*)¹⁸ und der bedingten Eheschließung¹⁹ aus. Im ersteren Fall entsteht die Ehe „*momento concessionis gratiae*“ (c. 1138 § 2), im letzteren in dem Augenblick, wo die Bedingung in Erfüllung geht (c. 1092 n. 3). Sooft aber die betreffenden Personen im Zeitpunkt der Ausfertigung des Re-

¹¹ Ebd., S. 380 ff.

¹² Ch. Lefebvre, De bonorum matrimonii exclusione sec. Card. Gasparri opera, in: Apollinaris 33 (1960) S. 139 ff.

¹³ G. Renard, La Théorie de l'Institution (Paris 1930) S. 137 ff.

¹⁴ G. Le Bras, a. a. O., Sp. 2183.

¹⁵ Ebd., Sp. 2195.

¹⁶ J. Gaudemet, a. a. O., S. 524.

¹⁷ T. G. Barberena, Sobre la idea contractual en el matrimonio canónico, in: Miscelánea Comillas 16/II. (1951) S. 172 ff.

¹⁸ T. G. Barberena, ebd. S. 178.

¹⁹ F. Brandileone, a. a. O., S. 387 ff.

skriptes bzw. der Erfüllung der futurischen Bedingung schlafen oder bewußtlos sind, läßt sich die Ehe mitnichten auf ihren Vertragswillen zurückführen, da sie doch im Schlaf oder im Zustand der Bewußtlosigkeit weder *intentio actualis* noch *virtualis*, höchstens *intentio habitualis* haben können, die jedoch zum Vertragsschluß sicherlich nicht ausreicht. In diesen Fällen kann also der Ehekontrakt der Betreffenden nicht als Wirkursache ihrer Ehe, sondern lediglich als Voraussetzung (*conditio sine qua non*) derselben angesprochen werden. Auch nach geltendem kanonischem Recht gibt es also Ehen, deren Wirkursache nicht irgendein Vertrag, sondern eine andere Tatsache ist. Um dieser offensichtlichen Widerlegung der Vertragstheorie des Eheabschlusses durch den Kodex selbst aus dem Weg zu gehen, konstruierte neuerdings Bertrams ein soziologisch geöntes Schema der Eheschließung²⁰. Diesem, erklärtermaßen einer Zwecktheorie, zufolge wären die innere und die äußere Struktur der ehelichen Gemeinschaft voneinander zu unterscheiden. Die innere Struktur der Ehe, „*quae in iuribus et officiis matrimonialibus seu in vinculo consistit*“, käme demnach einzig und allein durch die Willensübereinstimmung der Eheschließenden zustande, die äußere Struktur, das ist die Anerkennung von Seiten der Gemeinschaft (Kirche), gäbe dem lediglich das „*exercitium iurium et officiorum*“ hinzu, dergestalt daß ohne diese Anerkennung durch die Kirche der Ehe die „*efficacia iuridica*“ fehlte. Auch wenn wir die u. E. fragwürdige Gleichsetzung der „*iura et officia matrimonialia*“ mit dem Eheband auf sich beruhen lassen²¹, kann nicht übersehen werden, daß nach geltendem Recht nicht der Konsens, sondern die rechtsgültige Eheschließung als Wirkursache des *vinculum* angesehen werden muß (c. 1110), wodurch die ganze Theorie *de iure condito* zusammenbricht. Ob sie *de iure condendo* haltbar werden könnte, sei dahingestellt.

Wir meinen, aus dem Gesagten die Folgerung ziehen zu dürfen, daß der verbreiteten Auffassung des Eheabschlusses als eines Vertrags keine absolute Geltung zukommt, da in den besprochenen Fällen entweder der Kontrakt nicht die Ehe bewirkt oder die Ehe nicht aus irgendwelchem Vertrag als Wirkursache entspringt. Allein bisher haben wir lediglich Extremfälle ins Auge gefaßt. Kann denn nicht die Vertragstheorie des Eheabschlusses wenigstens in bezug auf den Regelfall Geltung für sich beanspruchen?

Stellte die bekannte Aussage des Ulpianus — *duorum vel plurium in idem placitum consensus*²² — eine adäquate oder gar die einzig mög-

²⁰ W. Bertrams, De effectu consensus matrimonialis naturaliter validi, in: Apollinaris 33 (1960) S. 119 ff.

²¹ Wir werden unten noch darauf zurückkommen. Vgl. ausführlich: T. G. Barberena, Sobre el matrimonio „in fieri“, in: Salmanticensis 1 (1954) S. 435 ff.

²² Dig. 2, 14, 1, 2.

liche Definition des Vertrags dar, dann wäre die Frage freilich entschieden; die Eheschließenden sind sich darin einig, daß sie miteinander die Ehe eingehen wollen. Doch derart einfach liegen die Dinge nun einmal nicht. Um vorderhand bei der römischen Jurisprudenz zu bleiben, befragen wir uns z. B. bei dem Kommentator der justinianeischen Institutionen Theophilus nach der Begriffsbestimmung des Vertrags. Wir vernehmen: „*Contractus autem est duorum vel plurium in idem conventio atque consensus, ut obligatio constituatur et alter alteri obnoxius efficiatur*“²³. Und damit befinden wir uns auch schon inmitten einer verzweigten und komplexen Problematik. Zu derselben müßte eigentlich die Definition Ulpianus' ebenfalls führen, wenn man nur beachtete, daß diese lediglich einen Aspekt des zu bestimmenden Begriffs, das heißt die Willensübereinkunft zweier, hervorhebt, aber nicht im geringsten danach fragt, aus welchem Grund diese Willensübereinkunft das Recht überhaupt interessiert. Da jedoch die von Theophilus gebotene Definition diese Frage zumindest einschlußweise aufwirft, indem sie jene des Ulpianus durch einen Finalsatz ergänzt, kann sie zum Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung genommen werden. Im einzelnen birgt der Satz, der in der Definition Theophilus' das Plus gegenüber der Aussage Ulpianus' darstellt, drei Probleme in bezug auf die Eheschließung. Diese sollen nunmehr erörtert werden.

Zum ersten erblickt also Theophilus ein Wesensmerkmal des Kontraktes darin, daß aus ihm ein Schuldverhältnis (*obligatio*) hervorgehe. (Den Grund dieses Schuldverhältnisses wollen wir einstweilen außer acht lassen.) In diesem Punkt pflichtet ihm auch die moderne Rechtswissenschaft bei; der Vertrag erzeugt eben ein Schuldverhältnis. Nicht jede Obligation läßt sich auf einen Kontrakt zurückführen, erst recht nicht, wenn man wie das kanonische Recht unter *obligatio* Rechtspflicht im allgemeinen versteht. Obligation im engeren Sinn, das ist eben das aus einem Vertrag resultierende Schuldverhältnis, ist ein Forderungsrecht, also ein rechtliches Verhältnis zwischen zwei bestimmten Personen (Rechtssubjekten), das sich eben auf diese beschränkt und andere Rechtssubjekte grundsätzlich nicht berührt²⁴. Dem Forderungsrecht steht das dingliche Recht gegenüber, das vom betreffenden Rechtssubjekt jedweden Dritten gegenüber geltend gemacht werden kann. Bei dem dinglichen Recht handelt es sich mithin nicht um das Verhältnis zwischen zwei bestimmten Personen, sondern zwischen einem Rechtssubjekt einerseits und allen anderen Rechtsgenossen andererseits²⁵. Wollen wir nun diese Unterscheidung auf die Ehe anwenden, so können wir zwar feststellen, daß auch aus der Eheschließung „Forde-

²³ Zu: Inst. 3, 13, 2, (ed. C. Ferrini, Berlin 1883, S. 318).

²⁴ R. Naz, Obligations, in: DDC Bd. VI (Paris 1957) Sp. 1058.

²⁵ Ebd. — Vgl. F. Brandileone, a. a. O., S. 380 f.

rungsrechte“ hervorgehen, nämlich das Recht, die eheliche Hingabe und gegenseitige Unterstützung voneinander zu fordern (vgl. c. 1111), welches Recht und die ihm entsprechende Pflicht keineswegs durch den Hinweis auf das Liebesverhältnis der Gatten verflüchtigt werden dürfen, doch läßt sich auch nicht verkennen, daß die Ehe sich nicht in diesem „Schuldverhältnis“ erschöpft²⁶. Daß bei dem Ehe-„Vertrag“ die Erfüllungsleistungen an sich nicht enden, wäre noch kein Widerspruch; man denke etwa an den Mietvertrag, wo es ebenfalls um laufende Leistungen geht. Aber was auf die Ehe nicht Anwendung findet, ist das, daß vertragliches Schuldverhältnis grundsätzlich nur zwischen zwei bestimmten Personen besteht, während die Ehe auch Dritten gegenüber Geltung hat, um zunächst lediglich bei dem Begriffspaar „Forderungsrecht — dingliches Recht“ zu bleiben. Der Eheabschluß erzeugt familien- und erbrechtliche Folgen, die an sich mit dem eben erörterten Schuldverhältnis in keinem Zusammenhang stehen. Auch geht es nicht an, die Verpflichtung zur ehelichen Treue als zweiseitiges Verhältnis aufzufassen: die Gatten können sich nicht gegenseitig aus dieser Verpflichtung entlassen und der Ehebruch wird nicht durch das Einverständnis des anderen Teils zur *simplex fornicatio* abgedämpft²⁷. Das also, daß der Kontrakt begriffsnotwendig auf das Entstehen einer Obligation, eines Schuldverhältnisses ausgerichtet ist, läßt am Vertragscharakter des Eheabschlusses zweifeln, da dieser keine schuldrechtlichen Obligationen ins Leben ruft.

Gewiß zeitigt die Eheschließung für die Gatten (subjektive) Rechte und Pflichten. In diesem Sinn kann das zweite Merkmal des Vertrags, das Theophilus zur Aussage bringt, nämlich daß „*alter alteri obnoxius efficiatur*“, auch auf die Eheschließung angewendet werden. Den Gatten kommt das wechselseitige Recht zu, voneinander die eheliche Hingabe und gegenseitige Hilfeleistung zu fordern, und dem Recht des einen entspricht die Pflicht des anderen. Allein damit ist der Kreis der Rechtsfolgen der Ehe noch lange nicht abgeschlossen. Denn auf den Ehegatten lastet auch die rechtliche Pflicht, ihre Nachkommenschaft aufzuziehen, sie sittlich und bürgerlich zu unterweisen, ihr zeitliches Wohl zu fördern (c. 1113). Diese Pflicht aber schulden die Gatten nicht einander, sondern unmittelbar ihrer Nachkommenschaft und mittelbar Gott und der Kirche, also Dritten, um es zunächst in undifferenzierter Form auszudrücken. Auch das *vinculum* erweist sich bei genauerem Zusehen als eine Rechtsfolge des Eheabschlusses, die über das gegenseitige Verhältnis zweier Personen verschiedenen Geschlechtes hinausgeht. Dieses Band leitet sich nach c. 1110 von der gültigen Eheschließung her, ist wesensnotwendig (*natura sua*) immerwährend und ungeteilt. Während Sánchez, der Klassiker des kanonischen Eherechts, das *vinculum* sowohl

²⁶ Vgl. F. Thaner, a. a. O., S. 35.

²⁷ Vgl. Denzinger n. 1200 = CJC Fontes n. 754 (Bd. IV, S. 34).

vom Recht auf die eheliche Hingabe wie auch von der wechselseitigen Obligation unterscheidet²⁸, bestimmen z. B. Gasparri und Cappello das *vinculum* als Inbegriff der ehelichen Rechte und Pflichten, vornehmlich als das *ius in corpus*²⁹. Tritt nun jedoch nach dem Eheabschluß bei einem der Gatten absolutes und irreversibles Unvermögen auf, so geht das Recht auf eheliche Hingabe unter³⁰. Die Autoren sind zwar mit dem Hinweis zur Stelle, daß das *ius radicale* selbst bei absoluter und unheilbarer Impotenz nicht verlorengehe, doch wissen wir gerade aus der eherechtlichen Spruchpraxis der S. R. Rota, daß ein Recht, welches nie ausgeübt werden kann, gar keines ist³¹. So bleibt es doch dabei, daß die *impotentia superveniens* das *ius in corpus* aufhebt, jenes *ius in corpus*, mit dem das *vinculum* sachengleich sein soll. Aber das eheliche Band bleibt ungeachtet des nach der Eheschließung aufgetretenen Unvermögens erhalten. Es stellt also ein Plus gegenüber den wechselseitigen Beziehungen der Ehegatten zueinander dar.

Was ist nunmehr dieses Plus? Worin finden jene Pflichten und Rechte der Ehegatten, die nicht in der Formel „*alter alteri obnoxius efficiatur*“ untergebracht werden können, ihre Begründung? Bevor wir aber versuchen, diese Fragen zu beantworten, kehren wir noch einmal zu dem *ius in corpus* zurück. Rührt dieses Recht (und die ihm entsprechende Pflicht) wirklich davon her, daß die Nupturienten sich es vertraglich überlassen? Vom Standpunkt der allgemeinen Rechtslehre aus muß diese Frage auf das entschiedenste verneint werden, weil das Rechtssubjekt lediglich die Rechte an ein anderes Rechtssubjekt abtreten kann, welche ihm tatsächlich und rechtlich zustehen. (Das Wie des Abtretens wollen wir vorderhand unberücksichtigt lassen.) Allein steht dem Menschen das Verfügungsrecht über seinen Körper im allgemeinen und über seine Fortpflanzungsorgane im besonderen zu? Gewiß nicht. Zu diesem Punkt meint Cappello, daß dem Menschen trotzdem das Recht auf Integrität und erlaubten Gebrauch seines Körpers eigen sei, welches im Eheschließungsvertrag übertragen werde³². Der erste Teil seines Argumentes trifft zweifelsohne zu, doch geht die andere Hälfte seiner Behauptung an der Sache vorbei. Denn nach herkömmlicher Lehre, die nunmehr in c. 1081 § 2 zum Gesetz erhoben ist, wird im Eheschließungskontrakt nicht das Recht „*ad integritatem corporis, ad usum licitum*“, sondern einfach „*ius in corpus*“ gegenseitig zugestanden, ein Recht also, das keinem der beiden „Ver-

²⁸ T. Sánchez, De s. matrimonii sacramento disputationes (Lyon 1690) lib. II, disp. 1, n. 6 (Bd. I, S. 119) und disp. 26, n. 3 (ebd. S. 149).

²⁹ P. Card. Gasparri, a. a. O., n. 6. — F. M. Cappello, a. a. O., n. 6.

³⁰ J. Bánk, Connubia canonica (Roma - Freiburg/Br. - Barcelona 1959) S. 521.

³¹ C. Holböck, Tractatus de iurisprudentia S. R. Rotae (Graz - Wien - Köln 1957) S. 158. — Vgl. auch J. Bánk, a. a. O., S. 374.

³² F. M. Cappello, a. a. O., n. 574.

tragsschließenden“ eigen ist. Es hat also den Anschein, als ob nicht einmal das Recht auf die eheliche Hingabe in der Formel „*alter alteri obnoxius efficiatur*“ Platz fände.

In einer Ansprache vom 29. 10. 1951 Papst Pius' XII., der übrigens unter keinen Umständen zu den Kritikern der kontraktuellen Theorie der Eheschließung gerechnet werden kann, ist folgender merkwürdiger Satz zu lesen: „*Il matrimonio obbliga ad uno stato di vita, il quale, come conferisce certi diritti, così impone anche il compimento di un'opera positiva, riguardante lo stato stesso*“³³. Und dieser Satz bezieht sich gerade auf die geschlechtlichen Beziehungen der Eheleute! Die Rechte und die Pflichten der Gatten sind also in dem *status* begründet, in den sie durch den Eheabschluß eintreten oder aufgenommen werden. Der Begriff des *Standes* (*status*), der vom Personenstand (*conditio*) verschieden ist, erfuhr bisher keine Durchdringung in der Kanonistik³⁴. Unbestritten ist jedoch, „daß christliche Gatten einen besonderen Stand in der Kirche einnehmen“³⁵, in dem Sinn, daß dieser Stand seine Begründung nicht erst im positiven Kirchenrecht findet, sondern im göttlichen Recht selbst verankert ist. Was soll aber unter „Stand“ verstanden werden? Nach Suárez „*ratio aliqua vivendi cum obligatione aliqua vel immobilitate*“³⁶, welche Definition augenfällig nur die Erscheinungsform berücksichtigt. In der Kirche gibt es auch andere Stände: den Laienstand, den Ordensstand und den geistlichen Stand. Es dürfte uns weiterhelfen, wenn wir uns fragen, wie die Standeszugehörigkeit erworben wird. In den Laienstand tritt der Mensch durch die Taufe ein (c. 87), die bei Erwachsenen das Einverständnis des Täuflings voraussetzt (c. 752 §§ 1—3). Die Zugehörigkeit zum Ordensstand wird durch die Klosterprofeß begründet (c. 487), welche ebenfalls den freien Entschluß des Bewerbers zur Voraussetzung hat (c. 572 n. 4), aber der Entgegennahme von seiten des Obern bedarf (c. 572 nn. 2 und 6). Schließlich wird man in den geistlichen Stand durch die Erste Tonsur aufgenommen (c. 108 § 1), auf deren Erteilung niemand Anspruch hat (c. 969 § 1). In allen drei Fällen sehen wir also, daß der Eintritt in einen kirchlichen Stand einen Akt der kirchlichen Obrigkeit, einen (hoheitlichen) Verwaltungsakt voraussetzt. Dieser fehlt ja auch bei dem Eintritt in den Ehestand nicht: die Gültigkeit der Eheschließung ist an die Assistenz des Ortsobherhirten oder des Pfarrers ge-

³³ A. A. S. 33 (1951) S. 845.

³⁴ Vgl. G. Morelli, *Gli ecclesiastici nel diritto italiano* (Milano 1960) S. 74 ff.

³⁵ E. Eichmann - Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* Bd. II ⁸(Paderborn 1953) S. 135.

³⁶ F. Suárez, *Opera omnia* (Paris o. J.) Bd. VII, S. 179, zitiert von G. Sacconi, *Il concetto di „status“ e sua applicazione nel diritto ecclesiastico*, in: *Archivio giuridico* 132 (1945) S. 136.

bunden³⁷. Denn „Stand“ ist wesensnotwendig ein Begriff des öffentlichen, und nicht des privaten Rechts; „Stand“ bedeutet wohl den Inbegriff aller Rechte und Pflichten, die den Standeszugehörigen im öffentlichen Recht charakterisieren³⁸. Mit dieser Definition aber haben wir ein zusätzliches Problem heraufbeschworen. Worin unterscheiden sich im Kirchenrecht öffentliches Recht und Privatrecht? Die Aussagen der Kanonisten zu diesem Problem sind äußerst spärlich. Nach Wernz³⁹ und Van Hove⁴⁰ gilt im Kirchenrecht all das für Privatrecht, was dem Privatinteresse dienlich ist; alles andere ist also öffentliches Recht⁴¹. Mag auch diese Aufteilung den heutigen Juristen überraschen, können und müssen wir uns damit abfinden, zumindest vorläufig. Aber der eben angeführten Definition zufolge transzendiert die Ehe als Stand (*status*) den privatrechtlichen Bereich: sie gehört in das öffentliche Recht. Darum sind auch die ehelichen Rechte und Pflichten solche des öffentlichen Rechts. Die Rechte der Gatten stellen wohl subjektive Rechte dar, deren Begründung jedoch nicht im Privatinteresse der Parteien, sondern im Gemeinwohl zu suchen ist. Die Ehe ist m. a. W. nicht eine Angelegenheit, wo „*alter alteri obnoxius*“ wird und ist, sondern eine solche, wo beide Gatten gleichermaßen Gott und der Kirche verpflichtet werden und sind. Ist das die Ehe und ist die Ehe als Effekt des Eheabschlusses anzusprechen, dann kann die Wirkursache dieses Effekts nicht in einem Vertrag zweier Privatpersonen liegen, da die Wirkursache keinen über ihre Natur erhabenen Effekt hervorbringen kann. Jedweder Kontrakt verändert bestehende Rechtsverhältnisse. Auch der Eheabschluß verändert bestehende Rechtsverhältnisse. Da aber „*ius publicum privatorum pactis mutari non potest*“⁴², kann jene Veränderung (öffentlicher) Rechtsverhältnisse, die durch den Eheabschluß eintritt, auch nicht auf irgendwelchen (begriffsnotwendig privatrechtlichen) Vertrag zurückgeführt werden. Also läßt sich die Eheschließung aus diesem Grund nicht als Kontrakt bezeichnen.

Doch kehren wir noch einmal zu der Definition des Vertrags nach Theophilus zurück. Wir haben bereits festgestellt, daß diese sich von der Aussage Ulpianus' durch einen Finalsatz unterscheidet: „*ut obligatio constituatur et alter alteri obnoxius efficiatur*“. Und in dieser fi-

³⁷ Vgl. Eichmann-Mörsdorf, a. a. O., S. 238.

³⁸ G. Saraceni, a. a. O., S. 129. — A. d'Angelo, Il concetto giuridico di „status“, in: Rivista italiana per le scienze giuridiche, N. S. 13 (1938) S. 249 ff. hauptsächlich S. 265. — G. Renard, a. a. O., S. 369.

³⁹ Ius decretalium, Bd. I ³(Prato 1913) S. 62, Anm.

⁴⁰ Prolegomena (Mecheln 1928) S. 33.

⁴¹ Zur Problematik nach wie vor grundlegend: G. Forchielli, Il concetto di „pubblico“ e „privato“ nel diritto canonico, in: Studi di storia e diritto in onore di C. Calisse, Bd. II (Milano 1940) S. 483—555. — Vgl. auch J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts ³(Freiburg/Br. 1921) S. 10 f.

⁴² Dig. 2, 14, 38 (Papinianus).

nalen Formulierung liegt eben das dritte Merkmal des Vertrags: Verträge werden geschlossen, um dadurch irgendwelche Rechtsfolgen hervorzurufen. Man könnte meinen, dieses Kennzeichen träfe für den Eheabschluß ohne weiteres zu, indem die Nupturienten durch die Eheschließung in den Ehestand treten wollen. Nun liegen aber die Dinge doch nicht so einfach. Denn die finale Beschaffenheit einer Handlung impliziert nicht unbedingt einen kausalen Zusammenhang zwischen derselben Handlung und dem angestrebten Erfolg. Abgesehen davon, daß Wirkursache und Erfolg ein und derselben Größenordnung angehören müssen — aus welchem Grund wir dem begriffsnotwendig privatrechtlichen Vertrag die Eignung absprechen, den ebenfalls begriffsnotwendig öffentlich-rechtlichen *status* der Ehe zu begründen —, erfordert der Entstehungsgrund der Rechtsfolgen weitere Untersuchung.

Eine solche auf dem Gebiet des kanonischen Rechts steht allerdings aus. Sofern sich die Kirchenrechtler zu der Frage nach der Ursache der Rechtswirkungen einer rechtserheblichen Handlung überhaupt äußern, machen sie zumeist bei weltlichen Juristen Anleihen. Während in der profanen Rechtswissenschaft unter *Rechtshandlung* (Realakt) ein Vorgang verstanden wird, bei dem die Rechtswirkung unabhängig vom Willen des Handelnden eintritt, unter *Rechtsgeschäft* hingegen ein solcher, bei dem die Rechtsfolge beabsichtigt ist⁴³, läßt sich in der Kanonistik zwischen *actus iuridicus* und *negotium iuridicum* keine klare Abgrenzung feststellen⁴⁴. Wo es aber heißt, ein „*actus seu negotium iuridicum*“ sei eine Handlung, der das Recht die Kraft erteilt (*tribuit*)⁴⁵ oder zuerkennt (*agnoscit*)⁴⁶, einen rechtlichen Erfolg zu bewirken, dann läßt sich die Provenienz solcher Aussagen unschwer erkennen. Während Michiels sich in der Formsprache der Scholastik dahingehend ausdrückt, daß die rechtsgeschäftliche Rechtsfolge zwar *formaliter* vom Ge-

⁴³ Vgl. N. Coumaros, *Le rôle de la volonté dans l'acte juridique* (Thèse, Paris 1931) S. 37—127. — A. Manigk, *Das rechtswirksame Verhalten* (Berlin 1939) passim. — R. Baccari, *La volontà nei sacramenti* (Milano 1941) S. 21—38. — F. Santoro-Passarelli, *Atto giuridico (Diritto privato)*, in: *Enciclopedia del Diritto* Bd. IV (Milano 1959) Sp. 203—213.

⁴⁴ P. Ciprotti, *Atto giuridico (Diritto canonico)*, in: *Enciclopedia del Diritto* Bd. IV, Sp. 214. — Nach S. Romani, *Institutiones iuris canonici*, Bd. I (Roma 1941) n. 234 wäre „*actus iuridicus*“ der Genusbegriff, dessen zwei Spezies das „*negotium iuridicum*“ und der „*actus illicitus*“ sein sollen. Demgegenüber lehrt G. Michiels (*Principia generalia de personis in Ecclesia*, ²Paris-Tournai-Roma 1955, S. 571 ff.), daß auch der „*actus iuridicus*“ eine Rechtsfolge anstrebe; unter „*negotium iuridicum*“ versteht er einen privatrechtlichen „*actus iuridicus*“.

⁴⁵ J. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis* ³(Venezia-Trento 1942) n. 100. — U. Beste, *Introductio in Codicem* ⁴(Napolí 1956) S. 161.

⁴⁶ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici* ²(Torino 1939) Bd. I, n. 141.

setz, aber *materialiter* vom Willen des Rechtssubjektes herrühre⁴⁷, erblickt Ottaviani im Parteiwillen lediglich das „*elementum praesuppositum*“, worauf das göttliche oder menschliche Gesetz sich anwende⁴⁸.

Ob man nun auf dem Boden der Ermächtigungstheorie oder auf dem der Anerkennungstheorie steht, wird man den Parteiwillen als Wirkursache des Rechtserfolgs bezeichnen müssen. Diese „Willentheorie“ krankt zwar an einem Widerspruch: „Das Gesetz will die von ihm gesetzte Rechtsfolge, weil die Parteien eine Rechtsfolge überhaupt wollten, und die Parteien haben die konkrete Rechtsfolge gewollt, weil sie sich der vom Gesetze vorher schon für Geschäfte dieser Art gesetzten Rechtsfolge unterwerfen wollten“⁴⁹. Doch lassen wir jetzt diesen Einwand beiseite. Fragen wir uns statt dessen, ob und inwiefern das kanonische Recht den (kirchlichen) Rechtssubjekten „Privatautonomie“ einräumt. Nach Fr. von Hippel sind deren zwei Varianten zu unterscheiden. Unter individueller Privatautonomie versteht man „die Befugnis, das eigene rechtlich abgesonderte Leben in dieser oder jener Hinsicht nach eigener Wahl zu führen“, unter rechtsgeschäftlicher Privatautonomie hingegen „die Befugnis, im Verhältnis zu anderen Personen nach eigener Wahl in neue Rechts- und Pflichtstellungen einzutreten“⁵⁰, und zwar dergestalt, daß die Neuregelung von den Parteien selbst getroffen bzw. willkürlich mitentschieden wird⁵¹. Nun aber gibt auch Wernz zu, daß die von ihm sogenannten privaten Rechte keineswegs einbeschließen, daß die Gläubigen über diese nach Willkür verfügen könnten⁵². Mit anderen Worten bedeutet das also, daß das Kirchenrecht den Rechtsunterworfenen zwar die individuelle Privatautonomie bis zu einem gewissen Grad zugesteht, ihnen aber die rechtsgeschäftliche Privatautonomie vorenthält⁵³. Ohne die letztere läßt sich jedoch kein Privatrecht i. e. S. und naturgemäß auch kein Vertragsschluß vorstellen. Im kanonischen Recht kann sich der Geschäftswille — also die Absicht,

⁴⁷ G. Michiels, *Principia generalia*, ed. cit., S. 573.

⁴⁸ A. [Card.] Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* ³(Città del Vaticano 1942) Bd. I, S. 5, Anm. 13.

⁴⁹ S. Schloßmann, Willenserklärung und Rechtsgeschäft, in: Kieler Festgabe für A. Hänel (Kiel-Leipzig 1907) S. 37. — Vgl. auch: A. V. Lundstedt, Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft, Bd. II/1 (Berlin-Leipzig 1936) S. 143 f. und D. Barbero, Rilevanza della volontà nel negozio, in: *Studi in memoria di B. Scorza* (Roma 1940) S. 27 ff.

⁵⁰ Fr. von Hippel, Das Problem der rechtsgeschäftlichen Privatautonomie (Tübingen 1936) S. VI, Anm. 2 und S. 69, Anm.

⁵¹ Ebd., S. 60.

⁵² F. X. Wernz, *Ius decretalium*, Bd. I³ S. 62, Anm. — Vgl. noch M. Petroncelli, *Diritto canonico* ⁵(Roma 1960) S. 83.

⁵³ Vgl. G. Forchielli, a. a. O., S. 551.

eine bestimmte Rechtswirkung herbeizuführen — nur konditional, aber nicht kausal auswirken⁵⁴.

Dem scheint die kanonische Lehre vom Ehem Willen (*consensus matrimonialis*) zu widersprechen. Nach c. 1081 § 2 entspringen die ehelichen Rechte und Pflichten aus dem Willen der Eheschließenden und der Teilvorbehalt gegen Wesensbestandteile der Ehe (c. 1086 § 2) kann die Nichtigkeit der Ehe nur dann zur Folge haben, wenn man annimmt, daß der Vorbehalt ein Vorenthalten bestimmter Rechte bedeutet, welche in diesem Fall also nicht entstehen. Michiels spricht sich folgerichtig dahingehend aus, daß die Wirkursache der ehelichen Rechte und Pflichten in bezug auf ein bestimmtes Ehepaar deren Willensübereinkunft sei⁵⁵. Das bedeutete zweifelsohne den Chimborazo der „Willentheorie“ und ein Höchstmaß an rechtsgeschäftlicher Privatautonomie. Ferner werden die kühnsten zivilrechtlichen Vorstellungen von einem rechtsschöpferischen Rechtsfolgewillen überboten, wo c. 1085 und 1093 besagen: der auf die Eheschließung gerichtete Rechtsfolgewille kann ohne Rücksicht auf das Wissen um die Ungültigkeit der Ehe bestehen.

Rechtsfolgewille setzt jedoch die Kenntnis der fraglichen wesentlichen Rechtsfolgen voraus: *voluntas trahi non potest ad incognita et ignorata vel etiam incogitata, tempore contractus*. Trotzdem bestimmt c. 1084 (vgl. c. 1082 § 1), daß Irrtum (Unkenntnis) bezüglich der Einpaarigkeit, der Unauflöslichkeit und der sakramentalen Würde der Ehe den auf die Eheschließung gerichteten Geschäftswillen nicht beeinträchtigt, obwohl Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit Wesensbestandteile der Ehe darstellen (c. 1013 § 2) und die Sakramentalität sich vom Begriff der christlichen Ehe nicht wegdenken läßt (c. 1012 §§ 1—2). Michiels versucht, der aller Privatautonomie diametral entgegengesetzten Wertung des Irrtums im kanonischen Ehe recht dadurch die Spitze abzubringen, daß er die Behauptung aufstellt: Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit würden nicht unmittelbar vom Willen der Kontrahenten, sondern vom göttlichen Willen erzeugt, indem sie von Gott untrennbar an den Ehestand geknüpfte Rechtsfolgen darstellten, welche von sich einträten, sofern die Nupturienten den Eintritt in den *status matrimonialis* zum Ziele haben⁵⁶.

⁵⁴ Übereinstimmend G. Renard, a. a. O., S. 421, Anm. 3. — Vgl. M. Petroncelli a. a. O., S. 83.

⁵⁵ G. Michiels: *Apollinaris* 33 (1960) S. 108 und 114. Der Autor weist sogar die hauptsächlich von G. Renard (*La Théorie de l'Institution*, S. 127—144, und: *Qu'est-ce que le mariage? Institution ou Contrat?*, in: *Studi filosofico-giuridici dedicati a G. del Vecchio*, Bd. II, Modena 1931, S. 346—358) vertretene Auffassung zurück, wonach der Eheabschluß ein von Saleilles sogenannter *contrat d'adhésion* sei. Die Invektiven von Michiels treffen übrigens Renard zu Unrecht; vgl. *La Théorie de l'Institution*, S. 436.

⁵⁶ G. Michiels, *Principia generalia*, ed. cit., S. 657.

(Daß er an der vorher zitierten Stelle anderer Meinung ist, will lediglich am Rande vermerkt werden.) Aus den drei in c. 1081 § 2 verzeichneten Objekten des „Ehevertrags“ bliebe demnach nur noch eines, das heißt das *ius in corpus*, oder müßte gegen den eindeutigen Wortlaut des Gesetzes ein anderes Objekt angenommen werden, damit zwischen Ehe und Konkubinat der Unterschied bestehen bleibe. (Daß das Objekt des Konsenses tatsächlich ein anderes als das in c. 1081 § 2 bestimmte ist, versuchten wir anderweitig nachzuweisen⁵⁷.) Die S. R. Rota vertrat hingegen am 6. 7. 1914 den Standpunkt, daß „*bonum fidei et prolis consequitur contractum in suo esse iam constitutum*“⁵⁸. Somit bliebe nichts mehr von den notwendigen Objekten des „Ehevertrags“ übrig. Wollte man dieser Schwierigkeit dadurch entgehen, daß man sich zur Wirksamkeit des Rechtsgeschäftes damit begnügt, daß der Geschäftswille auf das „Existenzminimum“ des betreffenden Geschäftes gerichtet sei, dann entzöge man der sogenannten Partialsimulation die Grundlage, bei der dieses „Existenzminimum“ bekanntlich gewollt ist, indem auch der den Vorbehalt Setzende nicht eine Nichtehe, sondern eine Ehe schlechthin schließen will⁵⁹. Einesteils steht also das kanonische Eherecht auf dem Boden einer verabsolutierten Willenstheorie, andernteils aber scheint es sich mit weniger als dem in c. 1081 § 2 umrissenen „Existenzminimum“ zufriedenzugeben. Dieser scheinbare Widerspruch bestätigt erneut, daß im kanonischen Recht der „Geschäftswille“ sich lediglich konditional, aber keineswegs kausal auswirkt. Die Rechtsfolgen werden vom Willen des einzelnen weder bestimmt noch bewirkt. Im Falle des Eheabschlusses ist es zum Teil das göttliche, zum Teil das positiv-kanonische Recht, welches die Rechtswirkungen vorausbestimmt und erzeugt, sobald sich zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes entschließen, miteinander in den *status matrimonii* einzutreten. Daß trotzdem ein Willensakt mit je nach Gesichtspunkten unterschiedlichem Inhalt vorausgesetzt ist, findet seine Begründung nicht in der Rechtstheorie, sondern in der Rechtspolitik. Dieser Aspekt steht aber hier nicht mehr zur Untersuchung.

Wir fassen zusammen:

Ohne zunächst nach der Wesenheit des Vertrags zu fragen, läßt sich feststellen, daß das geltende kanonische Eherecht selbst den Vertragscharakter der Eheschließung, das heißt des Zustandekommens der Ehe, in Frage stellt (cc. 1092 n. 3, 1133 § 2, 1136 § 3, 1138 § 2).

Der Vertragsbegriff läßt sich nicht mit dem Begriff der Ehe und des Eheabschlusses in Einklang bringen, weil der Vertrag ein Schuldverhältnis begründet, also ein Forderungsrecht ins Leben ruft, begriffsnotwendig

⁵⁷ A. Szentirmai, *Quaestiones de simulatione matrimonii partiali in iure canonico*, in: *Il diritto ecclesiastico* 73 (1962) S. ff.

⁵⁸ A. A. S. 6 (1914) S. 520.

⁵⁹ C. Holböck, a. a. O., S. 129.

nur zwischen den Vertragsschließenden Rechtsfolgen erzeugt und die auf gesetzlicher Ermächtigung oder Anerkennung beruhende, rechtsgestaltende Privatautonomie der Parteien voraussetzt. Die Eheschließung begründet demgegenüber ein überwiegend dingliches Recht, hat den Eintritt der Eheschließenden in den begriffsnotwendig öffentlich-rechtlichen *status* der Eheleute zur Folge und ihre Rechtsfolgen werden nicht von den Parteien erzeugt, da das kanonische Recht eine rechtsgeschäftliche Privatautonomie auch im allgemeinen nicht gewährt, in bezug auf die Ehe aber in cc. 1082 § 1 und 1084 den kausalen Einfluß des Willens auf die Rechtswirkungen (c. 1110) rundweg ausschließt.

KLEINERE BEITRÄGE

Sancta Treverensis Ecclesia

Jüngst hat B. Fischer an die bemerkenswerte Tatsache erinnert, daß päpstliche Schreiben neuerdings den Bistümern wieder einen Ehrentitel gewähren, den der geläufige Sprachgebrauch inzwischen fast nur noch von der Gesamtkirche auszusagen pflegte, den Titel *Ecclesia*, und daß sich in Trier darüber hinaus zumindest seit Erzbischof Balduin von Luxemburg (1307—1354) der Titel *Sanctae Trevirensis Ecclesiae Archiepiscopus* nachweisen lasse¹.

Dieser Hinweis bot die Veranlassung, der Frage dieser Titulierung etwas näher nachzugehen und festzustellen, seit wann sie sich in Trierer Quellen nachweisen läßt. Es ist nicht beabsichtigt, die Frage nach der Herkunft des Titels zu stellen, es soll vielmehr an Hand einer mehr statistischen Zusammenstellung Material geboten werden, das vielleicht einer Behandlung der Frage in einem größeren Zusammenhang dienen kann.

Eine Durchsicht der für das Gebiet des Bistums Trier bis zum Jahre 1259 gedruckt vorliegenden Urkunden² ergibt folgendes Bild.

1. 634 Modoaldus sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus³
2. 760 Wiomadus sanctae Trevericae ecclesiae archiepiscopus⁴

¹ Vgl. B. Fischer, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert (EKKLESIA, Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962 = Trierer Theologische Studien 15) S. 235.

² Beyer - Eltester - Goerz, Urkundenbuch zur Geschichte der... mittelhheinischen Territorien, 1-3, Coblenz 1860-1874. Zitiert: MRUB.

³ MRUB 1 nr 4 (Urkunde König Dagoberts I.).

⁴ Ebd. 1 nr 12 (Urkunde König Pippins).

3. 772 Weomadus sanctae Treverensis ecclesiae episcopus⁵
4. 774 Wiomadus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁶
5. 802 Treverica ecclesia⁷
6. 816 Heti sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁸
7. 842 Heti (Treverensis) sanctae ecclesiae archiepiscopus⁹
8. 846 Hetti archiepiscopus Treverensis ecclesiae¹⁰
9. 884 Rathbodus Trevericae ecclesiae archiepiscopus¹¹
10. 888 Rathbodus Treverensis ecclesiae archiepiscopus¹²
11. 889 Rathpodus venerandus Treverensis ecclesiae archiepiscopus¹³
12. 894 Rathpodus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus¹⁴
13. 895 Rathpodus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus¹⁵
14. 896 Radbodus ecclesiae Treverensis venerandus archiepiscopus¹⁶
15. 898 Rathpodus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus¹⁷
16. 898 Rathbodus (Trevericae) sanctae ecclesiae venerabilis archiepiscopus¹⁸
17. 909 Roricus sanctae Treverensis ecclesiae vasallus¹⁹
18. 913 Rathbodus sanctae Trevericae sedis metropolitanus²⁰
19. 915 Huius sanctae ecclesiae (Treverensis) fideles²¹
20. 919 Archipraesul venerabilis Trevericae ecclesiae Rotgerus²²
21. 924 Rotgerus humilis pastor et sanctae Trevericae sedis archiepiscopus²³
22. 929 Ruthgerus sanctae Trevericae sedis archiepiscopus²⁴
23. 936 Principes ecclesiae Treverensis²⁵
24. 945 Ecclesia Treverensis²⁶
25. 947 Advocatus sanctae ecclesiae Trevericae²⁷

⁵ Ebd. 1 nr 24 (Urkunde Karls d. Gr.).

⁶ Ebd. 1 nr 26 (Datierung nach A. Goerz, *Mittelrheinische Regesten*, 1-4, Coblenz 1876-1886, 1 nr 238).

⁷ MRUB 1 nr 40 (Urkunde Karls d. Gr.).

⁸ Ebd. 1 nr 50 (Urkunde Ludwigs d. Fr.).

⁹ Ebd. 1 nr 69 (Urkunde Lothars I.).

¹⁰ Ebd. 1 nr 75 (Gütertausch des Erzbischofs mit der Abtei Prüm).

¹¹ Ebd. 1 nr 123 (Urkunde König Karls des Dicken).

¹² Ebd. 1 nr 128 (Urkunde König Arnulfs).

¹³ Ebd. 1 nr 129 (Urkunde König Arnulfs).

¹⁴ Ebd. 1 nr 136 (Urkunde König Arnulfs für das Trierer Domkapitel).

¹⁵ Ebd. 1 nr 138 (Urkunde König Zwentibolds).

¹⁶ Ebd. 1 nr 140 (Urkunde König Zwentibolds).

¹⁷ Ebd. 1 nr 143 (Urkunde König Zwentibolds).

¹⁸ Ebd. 1 nr 144 (Urkunde König Zwentibolds).

¹⁹ Ebd. 1 nr 153 (Gütertausch zwischen der Trierer Abtei St. Maximin und dem Vasallen Rorich).

²⁰ Ebd. 1 nr 157 (Urkunde König Karls des Einfältigen).

²¹ Ebd. 1 nr 158 (Prekarie des Vasallen Volmar mit dem Erzbischof Rotger).

²² Ebd. 1 nr 161 (Urkunde König Karls des Einfältigen).

²³ Ebd. 1 nr 164 (Prekarie des Erzbischofs mit Liutfrid).

²⁴ Ebd. 1 nr 171 (Gütertausch des Erzbischofs mit Alberich).

²⁵ Ebd. 1 nr 172 (Bulle Papst Leos VII.).

²⁶ Ebd. 1 nr 183 (Urkunde König Ottos I.).

²⁷ Ebd. 1 nr 185 (Urkunde König Ottos I. über die Rechtsstellung des Bistums).

26. 949 Rothbertus Trevericae ecclesiae Archiepiscopus²⁸
27. 956 Rotbertus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus²⁹
28. 957 Heinrichus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus³⁰
29. 966 Theodericus sanctae Treverensis ecclesiae archipraesul³¹
30. 966 Venerabilis sanctae Trevericae sedis archiepiscopus Thiedricus³²
31. 969 Theodoricus dilectissimus frater noster, sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus³³
32. 973 Ecclesia Treverensis³⁴
33. 973 Deodericus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus³⁵
34. 975 Wicfridus sanctae Trevericae sedis archidiaconus³⁶
35. 976 Theodericus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus³⁷
36. 976 Frater noster Theodericus, sanctae Treverensis ecclesia archiepiscopus³⁸
37. 978 Egbertus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus³⁹
38. 993 Egbertus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴⁰
39. 1000 Ludolfus Dei gratia sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴¹
40. 1009 Meingaudus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴²
41. 1016 Confrater et episcopus Poppo sanctae Trevericae sedis archiepiscopus⁴³
42. 1018 Treverensis ecclesia cui venerabilis archiepiscopus Boppo praeesse videtur⁴⁴
43. 1023 Poppo Treverensis ecclesiae Dei clementia archiepiscopus⁴⁵
44. 1038 Poppo Dei praecunte gratia sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴⁶

²⁸ Ebd. 1 nr 191 (Urkunde König Ottos I.).

²⁹ Ebd. 1 nr 201 (Urkunde des Erzbischofs für das Stift Münstermaifeld).

³⁰ Ebd. 1 nr 202 (Bulle Papst Johannes' XII. zur Übersendung des Palliums).

³¹ Ebd. 1 nr 222 (Bulle Papst Johannes' XIII. zur Übersendung des Palliums).

³² Ebd. 1 nr 225 (Urkunde Kaiser Ottos I.).

³³ Ebd. 1 nr 232 (Bulle Papst Johannes' XIII.).

³⁴ Ebd. 1 nr 238 (Urkunde Kaiser Ottos II.).

³⁵ Ebd. 1 nr 240 (Urkunde Kaiser Ottos II.).

³⁶ Ebd. 1 nr 245 (Prekarie des Archidiacons mit der Abtei St. Maximin zu Trier).

³⁷ Ebd. 1 nr 246 (Papst Benedikt VII; vgl. Anm. 33).

³⁸ Ebd. 1 nr 247 (Papst Benedikt VII. schenkt die Cella quatuor coronatorum in Rom). Im Text über den Erzbischof der Satz: „qui in sua sede ecclesiam Christi gloriosius gubernando... nobis ad hoc usque complacuit, quod eidem suaeque ecclesiae possidenda in perpetuum aliqua conferre iustum duceremus“.

³⁹ Ebd. 1 nr 250 (Urkunde für die Abtei St. Eucharius in Trier).

⁴⁰ Ebd. 1 nr 266 (Urkunde König Ottos III.).

⁴¹ Ebd. 1 nr 276 (Bestätigung einer Schenkung für die Abtei St. Maria ad martyres in Trier).

⁴² Ebd. 1 nr 286 (Papst Johannes XVIII.; vgl. Anm. 30/31).

⁴³ Ebd. 1 nr 289 (Papst Benedikt VIII.; vgl. Anm. 30/31).

⁴⁴ Ebd. 1 nr 293 (Urkunde Kaiser Heinrichs II.).

⁴⁵ Ebd. 1 nr 299 (Vergleich des Erzbischofs mit dem Eifeladel).

⁴⁶ Ebd. 1 nr 310 (Urkunde für die Abtei St. Eucharius in Trier).

45. 1039 Fidei nostro Popponi archiepiscopo sanctaeque cui ipse Deo donante praesidet Treverensi ecclesiae⁴⁷
46. 1045 Boppo sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴⁸
47. 1047 Eberhardus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁴⁹
48. 1057 Dilectus confrater ac sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus (Eberhardus)⁵⁰
49. 1067 Dilectus frater noster Udo sanctae Trevericae ecclesiae venerabilis archiepiscopus⁵¹
50. 1085 Egilbertus sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁵²
51. 1097 Egilbertus Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁵³
52. 1107 Bruno Dei gratia Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁵⁴
53. 1120 Treverensis ecclesia⁵⁵
54. 1121 Bruno Treverensis ecclesiae gratia Domini nostri Jesu Christi archiepiscopus⁵⁶
55. 1128 Treverensis ecclesia⁵⁷
56. 1129 Megenherus sanctae Treverensis ecclesiae humilis minister⁵⁸
57. 1132 Treverensis ecclesia⁵⁹
58. 1135 Adelbero Dei gratia sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁶⁰
59. 1137 Trevirensis ecclesia⁶¹
60. 1140 Albero Dei gratia sanctae Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁶²
61. 1153 Godefridus Dei gratia Trevirensis ecclesiae maior praepositus et corepiscopus⁶³
62. 1154 Treverensis ecclesia⁶⁴

⁴⁷ Ebd. 1 nr 311 (Urkunde König Heinrichs III.).

⁴⁸ Ebd. 1 nr 322 (Urkunde König Heinrichs III.).

⁴⁹ Ebd. 1 nr 327 (Papst Clemens II.; vgl. Anm. 30/31).

⁵⁰ Ebd. 1 nr 350 (Papst Viktor II. bestätigt dem Erzbischof den Primat in Gallien).

⁵¹ Ebd. 1 nr 365 (Papst Alexander II.; vgl. Anm. 30/31).

⁵² Ebd. 1 nr 383 (Urkunde für das Stift St. Simeon in Trier).

⁵³ Ebd. 1 nr 392 (do.).

⁵⁴ Ebd. 1 nr 415 (Stiftungsurkunde des Kanonikerstifts Springiersbach).

⁵⁵ Ebd. 1 nr 439 (Papst Calixt II. über den Trierer Metropolitanverband: „ut videlicet Treverensis ecclesia super tres civitates Metim, Tullum et Virdunum metropolis habeatur et ipsarum civitatum episcopi eam matrem et magistram - salva in omnibus Romanae ecclesiae auctoritate et reverentia - recognoscant“).

⁵⁶ Ebd. 1 nr 446.

⁵⁷ Ebd. 1 nr 459 (Papst Honorius II. über den Vorrang des Erzbischofs Meginher im Trierer Metropolitanverband).

⁵⁸ Ebd. 1 nr 466.

⁵⁹ Ebd. 1 nr 473 (Papst Innozenz II. in seiner Mitteilung an Klerus und Volk, daß er Albero zum Bischof geweiht und ihm das Pallium verliehen habe).

⁶⁰ Ebd. 1 nr 482.

⁶¹ Ebd. 1 nr 492 (Brief Papst Innozenz II. an Erzbischof Albero).

⁶² Ebd. 1 nr 515 (Urkunde für die Trierer Abtei St. Maria ad martyres).

⁶³ Ebd. 1 nr 572.

⁶⁴ Ebd. 1 nr 580 (Urkunde des Trierer Domkapitels für die Abtei St. Eucharius in Trier unter Erwähnung des ersten Trierer Bischofs Eucharius).

63. 1154 Godefridus praepositus et archidiaconus sanctae Treverensis ecclesiae⁶⁵
 64. 1157 Treverensis ecclesiae archidiaconi⁶⁶
 65. 1157 Treverensis ecclesia, cui Deo auctore praesides⁶⁷
 66. 1161 Treverensis ecclesia⁶⁸
 67. 1171 Arnulfus Dei gratia Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁶⁹
 68. 1173 R. praepositus, J. decanus, G. et F. archidiaconi et universus sanctae Trevirensis ecclesiae conventus⁷⁰
 69. 1173 Arnoldus Dei gratia Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁷¹
 70. 1177 Arnoldus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae minister humilis⁷²
 71. 1181 Arnoldus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae minister humilis⁷³
 72. 1190 Johannes Treverensis ecclesiae minister humilis⁷⁴
 73. 1192 Johannes Dei gratia Treverensis ecclesiae archiepiscopus⁷⁵
 74. 1197 Ecclesia Treverensis⁷⁶
- In späteren Quellen finden sich folgende Belege:
75. 1303 Dytherus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁷⁷
 - 76./78. 1310 Balduinus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁷⁸
 79. 1398 Wernerus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁷⁹
 - 80./81. 1423 Otto Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁸⁰
 82. 1443 Ecclesia Trevirensis⁸¹
 83. 1449 Nos... in ecclesia Trevirensi archidiaconi⁸²
 84. 1449 Jacobus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁸³
 - 85./86. 1531 Johannes Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁸⁴

⁶⁵ Ebd. 1 nr 581/82.

⁶⁶ Ebd. 1 nr 601 (Papst Hadrian IV. an die Archidiakone des Trierer Sprengels über die Rechte des Erzbischofs).

⁶⁷ Ebd. 1 nr 602 (Papst Hadrian IV. an Erzbischof Hillin).

⁶⁸ Ebd. 1 nr 623 (Papst Viktor IV. an Erzbischof Hillin bei dessen Bestellung zum päpstlichen Legaten)

⁶⁹ Ebd. 2 nr 13.

⁷⁰ Ebd. 2 nr 17 (Titulatur des Domkapitels).

⁷¹ Ebd. 2 nr 19.

⁷² Ebd. 2 nr 26.

⁷³ Ebd. 2 nr 48 u. 62.

⁷⁴ Ebd. 2 nr 112.

⁷⁵ Ebd. 2 nr 122.

⁷⁶ Ebd. 2 nr 172 (Lehensrevers des Ritters Peter von Veldenz gegen Erzbischof Johann von Trier).

⁷⁷ J. J. Blattau, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, 1-9, Trier 1844-1859, 1, S. 62.

Im folgenden zitiert: StS.

⁷⁸ StS 1 S. 65; 1337: StS 1 S. 157; 1344: StS 1 S. 193.

⁷⁹ StS 1 S. 206.

⁸⁰ StS 1 S. 223/24; 1429: StS 1 S. 246.

⁸¹ StS 1 S. 273 (Papst Felix IV. über die Wahl des Trierer Bischofs).

⁸² StS 1 S. 275.

⁸³ StS 1 S. 279.

⁸⁴ 1531: StS 2 S. 61; 1548: StS 2 S. 102.

87. 1568 Jacobus Dei gratia sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁸⁵
- 88./89. 1607 Lotharius Dei gratia sanctae ecclesiae Trevirensis archiepiscopus⁸⁶
90. 1627 Philippus Christophorus Dei gratia sanctae sedis Trevericae archiepiscopus⁸⁷
91. 1655 Carolus Casparus Dei et apostolicae sedis gratia electus et confirmatus sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopus⁸⁸

Die an der Spitze der Liste stehenden Belege des 7. und 8. Jahrhunderts entstammen gefälschten bzw. verfälschten Urkunden, deren Inhalt jedoch durch die literarische Fragwürdigkeit nicht ohne weiteres ganz und gar hinfällig wird⁸⁹. Da die Titulatur *Sancta Treverensis Ecclesia* in keinem Falle mit dem materiellen Inhalt der Urkunden in Verbindung steht und für das 9. Jahrhundert einwandfrei überliefert ist, wird man sie auch für das 8. und 7. Jahrhundert als gebräuchlich annehmen dürfen, weil unter diesen Umständen zu einer Fälschung der Titulatur nicht die geringste Veranlassung bestand.

Besonders aufschlußreich ist die über die Person der Trierer Bischöfe hinausgehende Verwendung der Titulatur für den Vasallen Rorich (909), für die Gläubigen des Bistums (915) und durch den Archidiakon Wicfrid (975). Jeder Zweifel an der durchgehenden Verwendung der Titulatur wird behoben durch die große Zahl von Belegen aus der päpstlichen und der kaiserlichen Kanzlei. Eine inhaltsreiche Deutung bietet Papst Calixt II. 1120 in seinen Ausführungen über den Vorrang der Trierer Kirche über die Bischofskirchen des Metropolitaverbandes (Metz, Toul und Verdun), für die die Trierer Kirche *mater et magistra* genannt wird.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß die Quellen auch andere Titulaturen für die Trierer Bischöfe kennen. Es begegnen neben dem einfachen Zusatz *archiepiscopus* zum Namen des Bischofs Titulaturen wie *archiepiscopus Treverensis civitatis* und *Treverorum archiepiscopus*⁹⁰. Es ist dabei jedoch die Möglichkeit zu berücksichtigen, daß *civitas* mit dem Bistumssprengel und die *Treveri* mit den Gläubigen des Bistumssprengels identisch sein können, so daß faktisch kein Unterschied zur *ecclesia Treverensis* besteht. Außerdem ist die Frage zu berücksichtigen, von wem die Urkunden geschrieben wurden, d. h. ob es sich um Urkunden handelt, die im Auftrage des Ausstellers geschrieben oder vom Empfänger fertig geschrieben zur Besiegelung vorgelegt wurden.

Eine Untersuchung dieser Frage liegt für die Urkunden der Erzbischöfe Johann (1189—1212) und Theoderich (1212—1242) vor⁹¹. Aus ihr ergibt sich, daß

⁸⁵ StS 2 S. 246.

⁸⁶ StS 3 S. 8; 1622: StS 3 S. 32.

⁸⁷ StS 3 S. 81.

⁸⁸ StS 3 S. 91.

⁸⁹ Vgl. E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, S. 117-128 die Ausführungen über den Pontifikat Modoalds.

⁹⁰ Vgl. - die Zusammenstellung ist nicht vollständig - MRUB 1 nr 80, 132, 148, 152, 198, 204, 207, 220, 252, 277, 302, 307, 315, 318/19, 337/38, 353-356, 371, 385, 396, 398, 408, 410/11, 419, 435, 447/48.

⁹¹ Vgl. W. Martini, Das Urkundenwesen der Trierer Erzbischöfe Johanns I. und Theoderichs II. 1190-1242. Trierisches Archiv 19/20, 1912, S. 1-92.

eine Kanzlei der Trierer Kirche erst unter Erzbischof Johann eingerichtet wurde. Die Herkunft Johanns konnte bis heute nicht geklärt werden; wir wissen lediglich, daß er vor seiner Erhebung auf den Trierer Bischofsstuhl kaiserlicher Kanzler war. Wie W. Martini gezeigt hat, herrscht in den Kanzleiurkunden Johanns und Theoderichs die Titulatur *Treverorum archiepiscopus* vor. Für Johann begegnet zwar 1192 noch *Treverensis ecclesiae archiepiscopus*, später aber - soweit zu sehen - nicht mehr. Man darf daraus wohl den Schluß ziehen, daß die Kanzlei sich ihren eigenen Stil schuf, der auch unter Theoderich von Wied beibehalten wurde. Man kann sich leicht vorstellen, daß der neue Stil der Kanzlei auch bei der Ausfertigung von Empfängerurkunden durch die Schreiber der Klöster und Stifte Nachahmung fand.

Ob in den zweiten Hälften des 13. Jahrhunderts die Titulatur *Treverorum archiepiscopus* weiter allgemein verwendet wurde, kann nicht entschieden werden, weil die Urkunden dieses Zeitraums nur in Regestenform vorliegen. Die Tatsache aber, daß mit Erzbischof Diether von Nassau (1300-1307) die alte Titulatur *sancta Treverensis ecclesia* wieder auftaucht und von den Nachfolgern bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts nicht aufgegeben wurde, kann wohl nur so erklärt werden, daß die Titulatur entweder im 13. Jahrhundert nie ganz außer Übung gekommen war, oder daß Diether sie ganz bewußt wieder aufgenommen hat, und daß seine Nachfolger ihm in dieser Hinsicht gefolgt sind.

Daß sehr viele Urkunden der Trierer Erzbischöfe vom 14. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts die alte Titulatur nicht enthalten, erklärt sich leicht aus der Tatsache, daß die Zahl der Urkunden, die sie als Landesherren ausstellen ließen, die rein bischöflichen Verlautbarungen mehr und mehr übertraf. Es wundert einen deshalb auch nicht, daß im Zeitalter des Absolutismus die Trierer Erzbischöfe in ihren Urkunden vor allem ihre Stellung als Landesherren betonten. Als Beispiel unter vielen diene die Einleitung einer kirchlichen Verordnung des Erzbischofs Clemens Wenzeslaus vom Jahre 1789: „*Nos Clemens Wenzeslaus Dei gratia archiepiscopus Trevirensis, sacri Romani imperii per Galliam et regnum Arelatense archicancellarius et princeps elector*“⁹². Die historische Reihenfolge der Titel entspricht der Entwicklung vieler Jahrhunderte. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß Ende des 18. Jahrhunderts der Trierer Erzbischof auf die Titulaturen Kurfürst und Kanzler des Hl. Römischen Reiches in Gallien und Burgund mehr Wert legte als auf die Titulatur eines Bischofs der Heiligen Trierischen Kirche.

Dozent Dr. Ferdinand Pauly, Andernach

⁹² StS 6 S. 118.

Berichtigung: In dem Beitrag Heft 4 S. 248—253 wurde die heute übliche und den Quellen entsprechende Schreibweise **Müntzer** nach dem Umbruch gegen die Intention des Verfassers von der Druckerei infolge eines Mißverständnisses in Münzer geändert.

Eine neue „alttestamentliche Zeitgeschichte“

Anders als auf dem Gebiet der atl. Theologie brauchten wir bislang für biblische Altertumskunde und Zeitgeschichte nicht den Mangel eines geeigneten Handbuches aus der Feder eines katholischen Fachmannes zu beklagen. Wer für diese Sparten der biblischen Wissenschaft sachlich exakte und fortschrittsgerechte Unterrichtung suchte, konnte sie zuverlässig und leicht zugänglich bei F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde* (Ergänzungsband III zum AT der Bonner Bibel), Bonn 1940 finden.

Und doch ist es ohne Vorbehalt zu begrüßen, daß nunmehr dazu für den deutschen Leser auch das wirklich kompetente und fachmännische Werk von de Vaux zur Verfügung steht. Vor einigen Wochen ist der 2. Teil dieses Werkes auch in deutscher Sprache erschienen¹. Die Übersetzung geht auf die Originalausgabe in französischer Sprache, Paris 1958 und 1960, zurück. Das Werk selber stellt die Wiedergabe von Vorlesungen über die genannten Stoffgebiete dar, die sein Verfasser lange Jahre hindurch an der französischen Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem vorgetragen hat.

Roland de Vaux, 1903 in Paris geboren, lebt seit vielen Jahren in Jerusalem, zunächst als Professor, später als Direktor der École biblique und gleichzeitig als Leiter der École archéologique française tätig. Er zählt zweifelsohne zu den führenden, international anerkannten katholischen Exegeten unserer Tage und gehört gleicherweise zu der Spitzengruppe der Ausgräber des Heiligen Landes. Vor allem durch die unter seiner Leitung durchgeführten Ausgrabungen von Qumran hat es sich einen bleibenden Platz unter den Archäologen und in der Geschichte der Ausgrabung Palästinas gesichert.

So war er wie kaum ein anderer befähigt und vorbereitet, uns einen sachkundigen Einblick in die Verhältnisse des Gelobten Landes während der 1000 Jahre, in denen das AT entstanden ist, zu vermitteln. Mit dem vorliegenden Werk erfüllt er zudem eine Aufgabe, zu der die Bibelenzyklika Pius XII. „*Divino afflante Spiritu*“ (vom 30. 9. 1943) auffordert²: „Der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in jene fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarische Arten die Schriftsteller jener alten Zeiten anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten.“ De Vaux bahnt mit seinem Werk der atl. Exegese den Weg, bereitet und stützt die Auslegung der biblischen Texte, der es Folie und Relief verleiht.

In fünf großen Abschnitten, die fortlaufend gezählt werden, bietet der Verfasser eine vollauf gelungene und in jedem Detail treffliche Zusammenschau der sozialen, staatlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen, militärischen und vor allem religiösen Verhältnisse des auserwählten Volkes; er begleitet Israel auf

¹ De Vaux, Roland O. P.: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*. I. - II. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1960 u. 1962. 364 u. 468 S. Lw. 24,80; 36,50 DM.

² In neuer Ausgabe soeben erschienen in Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 1962, 20.

dem Weg seiner Geschichte von Abraham bis hinab zur Fülle der Zeit. Er versteht es meisterlich, die einzelnen Wirklichkeiten sowohl in ihren Umweltbezügen als auch in ihrer von der Offenbarung her notwendigen und auf sie angelegten Eigenständigkeit darzustellen. Überall zeigt sich so neu, wie die Offenbarung in ihrem geschichtlichen Werdegang auf den natürlichen Lebensgegebenheiten aufruht, sich in das Leben des erwählten Volkes hineinverzahnt, dann aber auch dort, wo es mit den Offenbarungsgehalten unvereinbar ist, wie naturhafte Gewohnheiten und heidnisches Brauchtum verändert oder gar ausgemerzt, jedenfalls auf die Offenbarung ausgerichtet werden.

Im einzelnen unterrichtet de Vaux uns über das Fortleben des Nomadentums und seiner Gewohnheiten bis spät in die Königszeit, über Auffassung und Eigenart der Ehe (ihr Zustandekommen, Verhältnis von Monogamie und Polygamie), über die Stellung der Frau, über Kinder und Erbfolge, dann über Tod und Begräbnis. Den größten Raum des 1. Bandes nimmt der III. Abschnitt mit seinen Ausführungen über die ständische Gliederung des Volkes (mit besonderer Ausführlichkeit werden die Sklaven behandelt), über die israelitische Staatsauffassung und den Zwölfstämmeverband, über die eigenartige Auffassung des Königtums, die Person des Königs, sein Haus, seine Beamten, die Verwaltung, über Recht und Justiz, die wirtschaftlichen Verhältnisse, Zeiteinteilung und Maße und Gewichte ein. Der IV. Abschnitt beschäftigt sich mit dem Heere Israels, seiner Ausrüstung, den Festungen, dem Krieg, wobei besonderes Gewicht auf die Darstellung „des heiligen Krieges“ gelegt wird, der klar und eindeutig von der Einrichtung gleichen Namens im Islam abgesetzt wird.

Begreiflicherweise benötigen die „religiösen Lebensordnungen“ (2. Band, 85–380) die meisten Seiten. Sie sind am ausführlichsten vorgelegt, weil hier die Sonderstellung Israels am greifbarsten und offensichtlichsten wird. Nicht nur werden Heiligtümer, Priestertum, Leviten, die einzelnen Kultgegenstände, heilige Zeiten und Feste ihrem Wesen nach und in ihrer geschichtlichen Entwicklung sehr detailliert behandelt, sondern vor allem wird auch der theologischen Bedeutung und Begründung der verschiedenen kulturellen Einrichtungen genauestens und oft mit neuen Ergebnissen nachgegangen. Besonders dafür, aber auch für die maßvolle und ausgewogene Diskussion der verschiedenen aktuellen Auffassungen wird man dankbar sein. Erinnerung sei hier an die Ausführungen zur Bundeslade (II, 118–124), an die „Theologie des Tempels“ (II, 153–159), die Deutung des religiösen Schismas unter Jeroboam (II, 162 ff.), an die besonnen zurückhaltende Auffassung zum Gegenwartsproblem der „Kultpropheten“ (II, 222 ff.), den Ursprung des Opferrituals in Israel, die Menschenopfer (II, 289–296), den Entwurf einer Opfertheorie (II, 301–305), an die Ansicht in der heftig diskutierten Frage nach dem „Thronbesteigungsfest Jahwes“ (II, 364–367), die sachlich das Für und Wider seiner Existenz abwägt.

Das Werk stellt alles in allem eine äußerst reichhaltige Fundgrube für die Bibel des AT dar. Dazu ist es leicht faßlich, ja spannend geschrieben und nimmt einen bei der Lektüre geradezu gefangen. Vielleicht mag man es als ein Negativum ankreiden, daß der Verfasser auf Anmerkungen verzichtet hat. Das hat seinen Grund wohl darin, daß die Darlegungen auf akademische Vorlesungen zurückgehen. Wer solche Anmerkungen vermißt, wird durch eine ausführliche, ausgewählt gute Bibliographie zu den beiden Bänden vollauf entschädigt (I, 338–363; II, 381–405).

Schließlich sei noch ein Wort zur Übersetzung ins Deutsche gesagt. Die Übersetzung des 1. Bandes wurde von Lothar Hollerbach, die des 2. von

Ulrich Schütz besorgt. Während die Übersetzung des 2. Bandes als gelungen zu bezeichnen ist und der französischen Originalausgabe durchaus gerecht wird, läßt sich das nicht in gleichem Maße für den 1. Band behaupten. So heißt es zum Beispiel Seite 189: „Adonias begehrte Abischag, die zu Davids Harem gehört, obwohl sie dieser nach 1 Kg 11,4 nicht gekannt hat . . .“ Diese Übersetzung ist irreführend; im Deutschen müßte es richtiger heißen: „ . . . nicht erkannt hat . . .“, denn hinter diesem Verbum verbirgt sich das hebräische *jad*, das in der verhüllenden Sprache des AT für den Geschlechtsverkehr gebraucht wird. Ungewöhnlich ist zum Beispiel auch die Ausdrucksweise Seite 53 „Polygamie betreiben“.

Doch bleibt abschließend nur, das vorliegende Werk von de Vaux ausdrücklich und nachhaltig zu empfehlen. Es vermag Wesentliches zur besseren Kenntnis der Bibel des AT beizutragen und kann in allen einschlägigen Fragen mit großem Gewinn befragt werden. Man darf sich auf seine Auskunft verlassen, und es wird einen kaum jemals im Stich lassen.

Prof. H. Groß, Trier

BESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Senger, Basilius OSB: *Liudgers Erinnerungen*. — Essen: Ludgerus-Verlag (1959). 67 S., 4 Tafeln. kart.

Basilius Senger bietet uns hier mit einer ausführlichen Einleitung eine Übersetzung der „Vita Gregorii“ des hl. Liudger, in der dieser seinen geistlichen Vätern Bonifatius und Gregor von Utrecht ein Denkmal setzt und uns gleichzeitig einen Blick in die Welt seiner eigenen Gedanken und Ideale tun läßt. Ausführlich berichtet Liudger über die Begegnung des hl. Bonifatius mit dem 14jährigen Gregor 721 in Pfälzel, bei der dieser für die Missionsfahrt gewonnen wurde. Allein, daß wir diese Erzählung hier im Wortlaut leicht zur Hand haben, macht dieses Büchlein uns kostbar.

E. Iserloh

Freitag, Anton, SVD: *Die Wege des Hells* (Atlas du monde chrétien, deutsch). Bildatlas zur Gesch. der Weltmission. In Zsarb. mit Heinrich Emmerich, SVD, u. Jakob Buys, SVD. Mit e. Einf. von Karl Fürst zu Löwenstein. — Salzburg: Müller (1960). VII, 208 S. 4 Lw. 55,— DM.

Die Weltmission ist für uns heute keine Angelegenheit gelegentlicher kleiner Geldspenden im Zeichen des nickenden Negerknabens mehr. Je mehr die verschiedenen Erdteile und Kulturen zu der „einen Welt“ werden, je öfter wir durch einen Konflikt in Korea, am Suezkanal oder in Laos selbst betroffen werden, kommt es uns zum Bewußtsein, wie unser Geschick auf dem Spiele steht, „wenn hinten, weit in der Türkei, die Völker aufeinandererschlagen“. Damit bekommt die Weltmission für uns ganz neue Aktualität, steht unsere Verantwortung für sie viel drängender vor uns; ergibt sich aber auch eine gesteigerte Verpflichtung, daß wir uns mit ihrem Stand und ihren Problemen befassen. Dazu ist ein vorzügliches Hilfsmittel der hier vorgelegte „Bildatlas zur Geschichte der Weltmission“. Er sucht eine vielfältige Funktion zu erfüllen: Er bietet Karten zur Geschichte und zum augenblicklichen Stand der Mission, ist also ein historischer und beschreibender Missionsatlas. Weiter bringt er eine Missionsgeschichte und reiches Bildmaterial zur Vergangenheit und Gegenwart. Dieses wird im Anhang noch eigens erläutert. Das Werk wird abgeschlossen durch eine große Anzahl von Statistiken. Daß diese „Enzyklopädie der christlichen Welt“ eine Reihe von Wünschen offen läßt - die Missionsgeschichte erscheint uns öfter allzu vereinfachend und pragmatisch, und die Karten zur gegenwärtigen Situation wünschen wir uns genauer und mehr ins Detail gehend -, ist mit der auf engem Raum angestrebten Fülle fast notwendig gegeben. Doch auch so ist dieser Bildatlas ein wertvolles, lange erwünschtes Hilfsmittel für die persönliche Unter- richtung, für die Schule und für die Erwachsenenbildung.

E. Iserloh

Butler, Cuthbert — Lang, Hugo: Das I. Vatikanische Konzil. — München: Kösel-Verl. 2. Aufl. 1961. 540 S. Lw. 22,50 DM.

Das kommende Konzil wird nicht nur als Vaticanum II gezählt werden, sondern auch in vieler Hinsicht die Fortführung und Ergänzung des Vaticanum I sein. Dieses kann daher noch mehr als die vorausgegangenen Konzilien unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. So sind wir dankbar, daß uns dieses 1930 erschienene Werk (Deutsche Übersetzung 1933) erneut vorgelegt wird. Die dreibändige „Geschichte des Vatikanischen Konzils“ (Freiburg 1903/06) des Jesuiten Grandrath blieb immer schwer zugänglich. Sie ist dazu einseitig aus der Sicht der für die Dogmatisierung sich einsetzenden Majorität geschrieben. Der englische Benediktiner Cuthbert Butler schildert die Geschichte des Konzils „von innen . . . in Bischof Ullathornes Briefen“, wie der Originaltitel sagt. Sein Gewährsmann Ullathorne, Bischof von Birmingham, war von Anfang an Anhänger der Konzils-majorität, hielt sich aber von Parteilungen und Intrigen fern und stand in enger Fühlung mit führenden Bischöfen auf beiden Seiten. So war er gut unterrichtet, schrieb vor allem viele und gute Briefe, in denen er seinen Freunden in England in großer Wirklichkeitsnähe seine Eindrücke, sein Urteil über die Menschen und seine Hoffnungen bzw. Befürchtungen mitteilte. Butler hat diese Quelle ergänzt und der Übersetzer noch Anmerkungen hinzugefügt, die vor allem den deutschen Sprachraum betreffen. Im ganzen erhalten wir so eine lebendige und instruktive Schilderung, die uns fesselt, ja aufregt, wenn uns dieses Konzil, seine Umstände und Ergebnisse auch nicht mehr so aufrütteln wie die Generationen vor uns. Leider fehlt in dem Neudruck das Namensregister. Ihm hat aber der Übersetzer Abt Hugo Lang ein längeres Nachwort angefügt, in dem er über die Einberufung des Vaticanum II, die Vorarbeiten dazu, seine vermutlichen Themen berichtet und den Zusammenhang mit den vorausgegangenen Konzilien aufweist. Mögen die Väter des kommenden Konzils und alle, die es mit Anteilnahme beobachten, durch dieses Buch sich die Einsicht in den historischen Zusammenhang verschaffen.

E. Iserloh

BIBLISCHE THEOLOGIE

Judentum — Urchristentum — Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Hrsg. von Walther Eltester. — Berlin: Töpelmann 1960. 259 S. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft 26.) brosch. 34,— DM.

Der Titel dieser Festschrift zum 60. Geburtstag des großen Göttinger Gelehrten entspricht der Weite seines Forschungsgebietes. O. Michel und O. Betz gehen in ihrem materialreichen Aufsatz dem Problem der „Gottessohnschaft“ im AT, im Spätjudentum und im NT nach. Sie glauben dabei den Text von IQSa 2,11 im Sinn einer göttlichen Abstammung des Messias deuten zu können; jedoch ist der Text dafür zu lückenhaft überliefert. — K. G. Kuhn weist in seinem umfangreichen Beitrag nach, daß der rabbinische Doppelausdruck „Giljonim und Bücher der minim“ die abgeschnittenen Ränder von Torarollen und Schriftrollen aus häretisch-jüdischen Gruppen bezeichnete, also nichts mit christlichen Schriften zu tun hat. Er macht anhangsweise noch wichtige Bemerkungen zum Gleichnis von den anvertrauten Geldern in seiner lukanischen Form (Lk 19,1-27). — Für W. Eltester sind die Tiere auf dem Sockel des siebenarmigen Leuchters vom Titusbogen ein Symbol für die von Gott bekämpften Mächte der Finsternis; er beruft sich dabei auf Josephus, Bell. VII § 148f. — E. Lohse beschäftigt sich mit den Sabbatworten Jesu, von denen ein ältester Bestand auf den historischen Jesus zurückgeführt werden könne, der Ausdruck seiner „Vollmacht“ sei. — Nach K. Stendahl ist die „Kindheitsgeschichte“ des Mt keine „Vorgeschichte“ wie bei Lk, sondern Apologetik der Davidssohnschaft Jesu und seiner Herkunft aus Nazareth. Das ist zweifellos ein erwägenswerter Gedanke. — Nach K. H. Rengstorff ist im Königsgleichnis Mt 22,6 ff. nicht an die Zerstörung Jerusalems gedacht, sondern ein alter „Topos“ verwendet, so daß das Gleichnis für die Frage der Entstehungszeit des Mt-Evangeliums nicht verwendet werden könne. — Der Jerusalemer Dominikanerexeget P. Benoit geht der Traditionsgeschichte von Joh 20,1-8 nach und stützt von da aus die geschichtliche Zuverlässigkeit der Joh. Berichte. — E. Haenchen wendet das Prinzip der „Kompositionsanalyse“ auf Apg 15 an und weist dabei den Versuch einer Quellenanalyse der Perikope ab. Sicher nicht das letzte Wort darüber! — C. Colpe, der bedeutsame Forschungen über das Problem des „Urmenschen“ vorgelegt hat, berichtet über die Diskussion über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Somaekklesiologie des Epheserbriefes und sucht als Hintergrund philonische Spekulationen über den Kosmos als Anthropos und Logos zu erkennen. Auch sicher nicht das letzte Wort, wie bereits neuere Arbeiten beweisen. (C. bietet dabei eine umfangreiche Bibliographie seit 1930). — Außerdem bringt die Festschrift noch Beiträge von E. Schweitzer (Er wird Nazoräer heißen), H. Hegemann (Bethsaide und Gennesar, Mk 4-8), E. Käsemann, (Gottesdienst im Alltag der Welt, zu Röm 12), G. Bornkamm (Sohnschaft und Leiden), C.-H. Hunzinger (Unbekannte Gleich-

nisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium), W. C. van Unnik (Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese) und H. Dörries (Die Beichte im alten Mönchtum).

Eine des großen Gelehrten würdige Gabe!

F. Mußner

Schweizer, Eduard: Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. — Zürich: Zwingli-Verl. 1959. 217 S. (Abh. z. Theologie d. A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 35) kart. 20,— DM.

Es handelt sich bei dem Werk um die völlige Neubearbeitung des früheren: „Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten“ (1946). Die Sicht der Dinge ist aber geblieben. Besonderer Wert ist in der Neubearbeitung auf das Zeugnis der verschiedenen Haglographen des NT gelegt. Dies macht sich geltend in der Überschrift über den ersten Hauptteil der Arbeit: „Die Vielgestaltigkeit der neutestamentlichen Gemeinde“. Im zweiten Hauptteil wird dann nach der „Einheit“ der ntl. Gemeinde gefragt.

Der Ausgangspunkt ist natürlich die „Konzeption“ Jesu. Was Schweizer über sie sagt, ist stark mit Hypothesen und exegetischen Auffassungen belastet, die ihm keineswegs alle Fachkundigen abnehmen, auch nicht auf protestantischer Seite. Richtig ist, daß Jesus auf ganz Israel Anspruch erhoben hat. Was aber in allen Evangelien deutlich wird, ist dies, daß Jesu Anspruch von Israel abgelehnt wurde. Daher der „Bruch“ im öffentlichen Wirken Jesu („galiläische Krisis“), der noch gut greifbar ist, den aber Schweizer nicht ernst genug nimmt. Nur von diesem Bruch her kann die Frage nach dem Entstehen einer neuen Gemeinde in der „Konzeption“ Jesu gestellt werden (vgl. dazu auch J. Gnilka, Die Verstockung Israels, und unsere Besprechung dieses ausgezeichneten Werkes im letzten Heft). Nimmt man diesen Bruch ernst, sind die ekklesiologischen Auftragsworte Jesu nicht mehr „höchst unwahrscheinlich“, sondern im Gegenteil höchst wahrscheinlich. Auch die eucharistischen Einsetzungsworte lassen, trotz aller traditions-geschichtlichen Probleme, die Konstitution eines „neuen Bundes“ durch Jesus eindeutig erkennen; das heißt „eine geschlossene, sich vom übrigen Israel trennende Gemeinde“ mußte auf Grund der Entwicklung des Lebens Jesu kommen. Die Wertung des letzten Mahles Jesu durch Schweizer: „Es könnte auch geistige Wegzehrung für eine Botenschar sein“, hat mit Exegese nichts zu tun. — Ferner: So fruchtbringend die „redaktionsgeschichtliche“ Untersuchung der ntl. Schriften selbstverständlich ist, kann sie doch auch zu falschen „Konzeptionen“ führen, wenn es zu Verabsolutierungen kommt, wenn also z. B. von einer „Gemeinde des Matthäus“, einer „Gemeinde des Lukas“ usw. gesprochen wird, die es doch in Wirklichkeit so nie gegeben hat; hier werden die ntl. Zeugnisse eben zu isoliert betrachtet und gewertet. Nicht einmal das neutestamentliche Gesamtzeugnis gibt ein adäquates Bild von der geschichtlichen Wirklichkeit und Fülle der christlichen Gemeinde im ntl. Zeitalter.

So wäre zu diesem Buch Schweizers noch viel zu sagen, so viel, daß ein neues Buch entstehen würde. Das zeigt aber andererseits, wie überaus anregend das Werk ist. Es steht auch viel in ihm, das man unterschreiben wird. Was katholische Theologie vor allem beherzigen sollte, sind die Ausführungen des gelehrten Verfassers über Amt und Dienst: alles Amt ist im NT als Dienst an der Gemeinde verstanden. Darum sollte das NT immer wieder als Korrektiv gesehen werden, damit es zu keinen wesenswidrigen Über-spannungen des „Amtes“ in der Kirche auf Grund der menschlichen Schwäche komme, der jedermann ausgesetzt ist. Daß man dies katholischerseits stark empfindet, zeigt die lebhafteste Diskussion um das kommende Konzil.

F. Mußner

Baltensweiler, Heinrich: Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte. — Zürich: Zwingli-Verl. 1959. (Abh. z. Theologie d. A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 33). 152 S. kart. 18,— DM.

Im Vorwort zitiert Verfasser die Meinung des Heidelberger Neutestamentlers G. Bornkamm, daß die Verklärungsgeschichte „wirklich erst dann zu sprechen anfängt, wenn wir die Frage, was denn hier ‚historisch passiert‘ sei, nicht mehr stellen“. Demgegenüber will B. mit seiner Untersuchung zeigen, „daß die Frage nach dem eigentlichen Geschehnis nicht unwichtig ist“, ja die Verklärungsgeschichte überhaupt erst in ihrem innersten Anliegen verstanden werden könne, „wenn jene Frage beantwortet ist“. Das ist eine sehr löbliche und wichtige Einsicht! Was will denn die Theologie auf den Universitäten noch suchen, wenn sie die historische Wahrheitsfrage nicht mehr zu stellen wagt!

Verfasser untersucht im I. Teil die Quellenlage, im II. Teil das historische Ereignis und seine Bedeutung (mit einem Exkurs über die Theorie einer vordatierten Auferstehungsgeschichte oder Christophanie und die Visionstheorie), im III. Teil die Verklärungsgeschichte bei den Synoptikern (mit einem Exkurs: Die Geschichte - eine Komposition aus atl. Motiven ohne geschichtlichen Hintergrund?), im Schlußteil die theologische Bedeutung der Verklärungsgeschichte. Die Gliederung läßt schon die Sorgfalt und Gründlichkeit der Arbeit erkennen, obwohl ihre Ergebnisse selber wieder problematisch bleiben.

B. verlegt das Geschehen in die Tage des Laubbüttenfestes. Im „hohen Berg“ (Mk 9,2) sieht er die Andeutung einer Anfechtungssituation (wie in der Versuchungsperikope, wo allerdings bei Mk der Berg überhaupt nicht erscheint!): Jesus sei von einem politisch-zelotischen Messiasideal angefochten gewesen und durch die Verklärung mit ihren Umständen eines Besseren belehrt worden! Die Wolkenstimme sei dabei sekundär, wenn auch schon immer mit dem Bericht verbunden. Diese „Anfechtungssituation“ bei der Verklärung ist aber reine Konstruktion, weil sie in den Texten nicht den geringsten Anhalt hat. Die Wolkenstimme gehört wesentlich dazu: Die Verklärung ist ein Epiphanievorang, der das sonst verborgene göttliche Geheimnis Jesu für die erwähnten Jünger sichtbar werden läßt und die Lehrautorität Jesu für sie unterstreicht („Auf ihn sollt ihr hören!“).
F. Mußner

Prüm m, Karl, SJ.: *Diakonia Pneumatos. Der 2. Korintherbrief als Zugang zur apostol. Botschaft. Auslegung u. Theologie. Bd. II: Theologie des 2. Korintherbriefes. T. 1. Apostolat u. christl. Wirklichkeit. Theologie des 1. Briefteils, Kap. 1-7.* — Rom, Freiburg, Wien: Herder (1960). VII, 626 S. Lw. Subskr.-Pr. 54,— DM.

Karl Prüm m, Professor am Bibelinstitut in Rom, hat der wissenschaftlichen Welt der Theologie schon eine Reihe umfangreicher Werke geschenkt, darunter ein materialreiches Handbuch der antiken Religionsgeschichte. Jetzt legt er sein Lebenswerk vor, an dem er Jahrzehnte gearbeitet hat: eine Auslegung und Theologie des 2. Korintherbriefes in drei Bänden. Der erste Band bringt einen Textkommentar, der zweite und dritte Band die Theologie. Davon ist der zweite Band vor einiger Zeit erschienen, der die Theologie der Kap. 1-7 behandelt, also jenes Briefteils, der von besonderer theologischer Dichte ist. Dabei wird zunächst die schriftstellerische Eigenart dieses Abschnittes eingehend besprochen und überhaupt die „Denkstruktur“ des Apostels ins Auge gefaßt. Darum ist schon das I. Kapitel des Bandes eines eingehenden Studiums wert. Im II. Kapitel wird alles, was mit „Apostolat“ zusammenhängt, erörtert (eingeteilt in folgende Stoffgruppen: Der apostolische Besitz Pauli; die Wesensart der führenden Haltungen; Amtsbezeichnungen und Amtsgewalt; Apostolat und Geschichte). Theologisch von besonderer Bedeutung ist zweifellos das IV. Kapitel mit dem Thema „Das christliche Sein“, und zwar vor allem wegen seiner kontroverstheologischen Aspekte, auf die Verfasser durchgehend großen Wert legt, vor allem auch noch im VI. Kapitel: „Grundlinien eines Ordnungsgefüges der christlichen Heilslehre von 2 Kor 1-7“ (vgl. hier besonders Abschnitt III: „Kontroverstheologische Beigabe: Protestantismus und Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Heilswirklichkeit“ und den Exkurs II: „R. Bultmann und die christliche Heilslehre“).

Prüm m rechtfertigt selbst in der Einführung den enormen Umfang dieses seines Lebenswerkes. Bei so voluminösen Bänden besteht ja in der Tat die große Gefahr, daß sie nicht mehr gelesen werden und darum auch nicht mehr „ankommen“. Wir möchten dem Werk Prüm ms ein solches Schicksal nicht wünschen. Es verdient wegen seiner vielfältigen Aspekte bibeltheologischer, religionsgeschichtlicher, religionsphilosophischer, fundamentaltheologischer und kontroverstheologischer Art schon allergrößte Beachtung. Es wird auf jeden Fall ein wichtiges Nachschlagewerk werden, wie Prüm m selber hofft, und deshalb wünschen wird dringend, daß auch die noch ausstehenden Bände bald auf den Markt kommen. Das Werk gibt entscheidende Anstöße für eine katholische Paulusauslegung, die erst wieder im Aufbau begriffen ist.

Störend wirkt die uneinheitliche Zitationsweise, etwa S. 30 ff. (Anm.): einmal: „Stauf-fer: ThWb III, 324, 15 ff., auf der nächsten Seite: „Staufer, ‚Wir und Ich bei Paulus‘ K II 354 ff.“ (K = ThWbI).
F. Mußner

Prüm m, Karl, SJ.: *Die Botschaft des Römerbriefes. Ihr Aufbau u. Gegenwartswert.* — Freiburg, Basel, Rom—Wien: Herder (1960). 238 S. 8° Lw. 14,80 DM.

K. Prüm m hat in der Ztschr. f. kath. Th. 72 (1950) 333—344 einen wichtigen Aufsatz veröffentlicht: Zur Struktur des Römerbriefes (Begriffsreihen als Einheitsband). Die dort vorgetragenen Prinzipien und Gesichtspunkte werden nun in einer durchgehenden Erklärung des Römerbriefes bewährt. Verfasser hat sich offenbar sehr eingehend mit dem Gedankengang und Gedankengut des Briefes befaßt, und was er darüber in allgemein verständlicher Weise vorlegt, ist vor allem das Produkt einer sehr selbständigen Durchdringung des Stoffes. Was immer wieder zur Sprache kommt, ist der Umstand, daß dem Apostel stets die ur- und gemeinchristliche Glaubensüberzeugung über Christus vor Augen schwebt, die er allerdings in einer eigentümlichen, sehr persönlichen und unnachahmbaren Weise theologisch durchdringt. Prüm ms Auslegung des Römerbriefes ist so sehr anregend, auch für den Fachexegeten. Der Rezensent hat mit besonderem Interesse das Schlußkapitel gelesen, in dem das Problem Paulus und die Gnosis kurz erörtert wird; er kann den Auffassungen des Verfassers nur beipflichten. „Paulus ist kein unklarer Kopf, der aus Zeitanschauungen ein krauses Durcheinander mischt“ (S. 235).

F. Mußner

Maier, Friedrich Wilhelm: Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator. — Würzburg: Echter-Verl. 1961. 104 S., 1 Photo. Lw. 12,80 DM.

Friedrich Wilhelm Maier ließ seinerzeit, als er Breslau verlassen mußte, seine vielen Manuskripte in Schlesien zurück. Einige davon konnte er später wieder in seine Hände bekommen, darunter das Manuskript, das er einst für ein geplantes Paulusbuch verfaßt hatte, das aber leider aus bestimmten Gründen nie vollendet worden ist. Daraus hat nun G. Stachel, einst selbst noch Teilnehmer an Maiers ntl. Seminar in München, ein wichtiges Teilstück publiziert, um die Erinnerung an den großen Meister und Lehrer der Exegese wachzuhalten. Was M. über den Apostel Paulus gerade als Kirchengründer und kirchlicher Organisator zu sagen hat, hat trotz der schwierigen Einleitungsfragen zu den Pastoralbriefen noch durchaus seine Bedeutung, ja gerade im Hinblick auf das kommende Konzil wieder besondere Bedeutung. Seine Darlegungen darüber bilden einen wichtigen Beitrag zu den schwierigen Problemen der urkirchlichen Verfassungsgeschichte und zum Problem des sogenannten Frühkatholizismus. Was z. B. Maier gegen die These von den autonomen Selbstregierung der paulinischen Gemeinden zu sagen hat, ist von bleibender Bedeutung (vgl. S. 68 ff.).

Das Erscheinen dieses Buches erinnert wieder an das schwere Schicksal Maiers. Als junger Privatdozent in Straßburg sollte und wollte M. in der „Bonner Bibel“ die Synoptiker bearbeiten. Da er in der ersten Lieferung die sog. Zweiquellentheorie vertrat — eine heute selbstverständliche Sache der wissenschaftlichen Exegese —, erregte er Mißfallen. Die Arbeit mußte eingestellt werden und M. ging für viele Jahre zur Armee. Maier hat bis zu seinem Tod (28. 11. 57) unter diesem Erlebnis schwer gelitten und war von ständiger Angst und Furcht erfüllt, die sich fast bis zum Verfolgungswahn steigerten. Maier wagte kaum mehr zu publizieren, sondern verlegte seine ganze Kraft auf die Ausarbeitung der Vorlesungen. Dabei zeigt das jetzt veröffentlichte Fragment seines Paulusbuches wieder, wie treu kirchlich M. gesinnt war und wie sehr er katholisch dachte. Müßte es in einer Kirche, in der Brüderlichkeit eine Selbstverständlichkeit sein sollte, nicht auch so etwas wie eine Rehabilitierung geben, wenn jemandem offensichtlich Unrecht geschehen ist? Vielleicht wird das kommende Konzil auch darin einen Wandel schaffen. Man kann es nur hoffen.

F. Mußner

Schelkle, Karl Hermann: Die Petrusbriefe — Der Judasbrief. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. XXVI, 250 S. (Herders Theologischer Kommentar z. NT, hrsg. v. † A. Wikenhauser u. A. Vögtle, Bd. XIII, Fasz. 2). Lw. 26,80 DM; Subskriptionspreis 24,— DM.

In Herders Theologischem Kommentar zum NT erscheint nach langer Zeit wieder ein Band: Die Auslegung der Petrus- und des Judasbriefes des Tübinger Neutestamentlers K. H. Schelkle. Der Eindruck, den man rasch gewinnt, ist der großer Selbstständigkeit. Die „ostentative Wissenschaftlichkeit“, von der einst Kierkegaard spöttisch gesprochen hat, ist vermieden, obwohl die Forschung bis zuletzt gewissenhaft berücksichtigt und verzeichnet ist. Aber man sieht den Wald trotz der vielen Bäume noch gut. Sehr angenehm berührt der besinnliche Stil des Verfassers. Die Sätze sind kurz und leicht verständlich. In den zum Teil sehr schwierigen Einleitungsfragen ist Verfasser mit seinem Urteil zurückhaltend, weil eben ein eindeutiges Urteil oft gar nicht möglich ist. Dennoch werden die entstehenden Fragen offen gestellt und etwa das Problem der biblischen Pseudoepigraphe (2. Petrusbrief!) ausdrücklich in einem Exkurs behandelt. So kann man dem gelehrten Verfasser für diesen ausgezeichneten Kommentar nur aufrichtig gratulieren. Möge der Kommentar viele Freunde finden; er sollte in der Bibliothek unserer Geistlichen nicht fehlen.

F. Mußner

EVANGELIUM VERITATIS (Supplementum). Codex Jung fol. XVIIr-fol. XVIIv (p. 33-36).

Ed. M. Malnina. H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till. — Zürich / Stuttgart: Rascher-Verlag. 1961. X, 38 S. kart. 21,70 DM.

In der schon vor einigen Jahren erfolgten Edition des in Oberägypten gefundenen gnostischen Werkes EVANGELIUM VERITATIS (vgl. dazu TrThZ 66, 1957, 369 f) fehlten vier Folienseiten, die sich unterdessen in der Veröffentlichung von Pahor Labib, Coptic Gnostic Papyri, Vol. I (Cairo 1956), gefunden haben und nun als Supplement-Band vorgelegt werden, in ähnlicher Ausstattung wie die Hauptedition, nur daß diesmal der bedeutende Koptologe W. Till beigezogen wurde. Der gnostisch-mythologische Charakter dieses apokryphen „Evangeliums“ wird durch die ergänzenden Seiten nur noch bestätigt. H. M. Schenke hat in seiner Schrift „Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis“ (Göttingen 1959) auf auffällig viele Parallelen in den Oden Salomons hinweisen können. Schenke ist auch der Meinung, daß das Ev. Veritatis nicht von dem Gnostiker Valentinus stammt, sondern von einem sonst unbekannten Gnostiker. So wird die Herkunftsfrage weiterhin Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion bleiben müssen.

F. Mußner

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Adamczyk, Stanislaus: *De Existentiali Substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis.* — Rom: Libreria editrice dell'Universita Gregoriana 1962. XIX, 225 S. brosch. L. 2500
- Metz, Johannes Baptist: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin.* — München: Kösel (1962). 138 S. Lw. o. Pr.
- Meyers, Alphonse M.: *L'acte et l'action. II. vol. L'évolution dans le sens de la création de l'homme.* — Genval (Belgique): Editions „Marie Médiatrice“ 1961. 138 S. kart. o. Pr.
- Möller, Joseph: *Vom Bewußtsein zum Sein. Grundlegung einer Metaphysik.* — Mainz: Grünwald-Verlag 1962. 244 S. Lw. 25,80 DM.
- Schultz, Werner: *Kant als Philosoph des Protestantismus.* — Hamburg-Bergstedt: H. Reich — Evangel. Ver. 1960. 166 S. (Theologische Forschung, XXII. Veröffentl.) kart. 10,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Die Geschichte unseres Heiles. Benzigers Jugendbibel. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1962). 322 S. Lw. 9,80 DM.
- Hessen, Johannes: *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung.* 2., durchges. u. erg. Aufl. — München und Basel: Reinhardt 1962. 167 S. Lw. 11,— DM.
- Hertzberg, Hans Wilhelm: *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 186 S. kart. 14,80 DM.
- Neotestamentica et patristica.* Eine Freundesgabe, Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht. — Leiden: Brill 1962. XIX, 330 S. (Novum testamentum. Suppl. Vol. 6.) Lw. o. Pr.
- Reventlow, Graf Henning: *Das Amt des Propheten bei Amos.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 120 S. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A u. NT, Heft 80) brosch. 12,80 DM.
- Reventlow, Graf Henning: *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition.* — Berlin: Töpelmann-Verl. 1962. VIII, 173 S. brosch. (Beih. z. ZAW, 82) 26,— DM.
- Ringgren, Helmer, Weiser, Arthur, Zimmerli, Walther: *Sprüche/Prediger/Das Hohe Lied/Klagelieder/Das Buch Esther.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 404 S. (Das Alte Testament Deutsch, Tlbd. 16.) kart. 15,40 DM; Lw. 18,80 DM.
- Schlier, Heinrich: *Der Brief an die Galater.* Übers. u. erkl. 12., neubearb. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 287 S. (Kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament. Begr. von H. A. W. Meyer. 12. Aufl. Abt. 7.) Lw. 18,50 DM.
- Skladny, Udo: *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 96 S. brosch. 10,80 DM.
- Das Neue Testament. Übers. von Fritz Tillmann. — München: Kösel 1962. 901 S. Lw. o. Pr.
- De Vaux, Roland O. P.: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. II. Heer- und Kriegswesen — Die religiösen Lebensordnungen.* Aus dem Französisch. übers. v. U. Schütz. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1962. 468 S. Lw. 36,50 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Schwaiger, Georg: *Die Reformation in den nordischen Ländern.* — München: Kösel (1962). 187 S. Lw. o. Pr.
- Vaulx, Bernard de: *Katholische Missionsgeschichte (Les Missions, leur histoire, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Hans-Ludwig Knüppel).* — Aschaffenburg: Patloch (1962). 179 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 12, Bd. 13.) Hiw. 4,50 DM.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Gaullier, Bertrand: L'Etat des enfants morts sans baptême d'après Saint Thomas d'Aquin. — Paris: Lethielleux (1961). 176 S. (Coll. Théologie, pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses. 11.) brosch. NF 9,—.
Christ in der Welt. Reihe 4, Bd. 5.) Hlw. 4,50 DM.
- Hödl, Ludwig: Johannes Quidort von Paris O. P. († 1306): De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae). — München: Hueber-Verl. 1962. 50 S. geh. (Mitt. d. Grabmann-Institutes, hrsg. v. M. Schmaus, H. 6). 6,80 DM.
- Neumann, Charles William: The virgin Mary in the works of saint Ambrose. — Fribourg/Switzerland: The Univ. Press 1962. XVI, 280 S. (Paradosis. 17.) brosch. 22,— DM.
- Newman, John Henry: Entwurf einer Zustimmungslhre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung v. Th. Haecker. — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. XII, 428 S. Lw. 28,80 DM.
- Rahner, Hugo, S. J.: Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben. 2. verb. Aufl. — Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verl. 1962. 156 S. kart. (Tyrolia-Taschenbücher, Bd. 15). 5,80 DM.
- Roth, Paul: Wer glaubt - weiß mehr. Gott läßt sich nicht fotografieren. — München: Pfeiffer-Verl. 1962. 64 S. kart. 1,60 DM.

MORAL — PASTORALTHEOLOGIE

- Bettray, Johannes SVD: Mission und Heimatseelsorge. — Münster/W.: Selbstverl. des Internat. Instituts für missionswiss. Forschungen 1962. 240 S. brosch. 8,— DM.
- Beyer, J. S. J.: De Institutis saecularibus. Documenta. — Romae: Typis Pont. Univ. Gregor. 1962. 129 S. kart. 1,100 L
- Bodzenta, Erich: Industriedorf im Wohlstand. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 170 S., 38 S. Anhang mit 8 Figuren u. 20 Tabellen. (Schriften z. Pastoralsoziologie, Bd. II). Lw. 24,80 DM.
- Gauly, Heribert: Das einfache Auge. Die Lehre des P. Jeremias Drexel SJ. über die „recta intentio“. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 140 S. kart. 14,80 DM.
- Marx, August: Zur Theologie der Wirtschaft. — Wien. Herder — Seelsorger-Verl. 1962. 160 S. Lw. 11,— DM.
- Müller, Gregor OSB: Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge. — Freiburg-Basel-Wien: 1962. XXIV, 360 S. (Freiburger Theol. Studien, 78. Heft) kart. 32,— DM.
- Reuss, Josef Maria: Glauben heute. Überlegungen für den Dienst am Glauben. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 163 S. Lw. 9,80 DM.
- Wagler, Roland: Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten. Der Glaube als Ermächtigung zum rechten Unterscheiden. — Hamburg-Bergstedt: H. Reich — Evangel. Verl. 1962. 104 S. (Theol. Forschung, XXIV. Veröffentl.). 8,— DM.
- Wortelker, Konrad: Evangelisches Kirchenrecht — Recht? Evangelisches Kirchenrecht als Frage nach der Norm. — Hamburg-Bergstedt: H. Reich — Evangel. Verl. 1960. 235 S. (Theologische Forschung, XXI. Veröffentl.) kart. 12,— DM.
- Zermatten, Maurice: Mutterschaft. Aus dem Französ. übers. v. M. Janson. — Zürich u. Stuttgart 1960. 80 S. Lw. 8,90 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Duffrer, Günter: Auf dem Weg zu liturgischer Frömmigkeit. Das Werk des Markus Adam Nickel (1800-1869) als Höhepunkt pastoralliturgischer Bestrebungen im Mainz des 19. Jh. — Speyer: Jaeger 1962. 156 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte. Bd. 6.) Zugl. Diss., Rom, Gregoriana. brosch. 16,— DM.
- Kahlefeld, Heinrich: Gesänge für den Gottesdienst. Bd. I: Ausg. A u. B. u. Einführungsh.; Bd. II: Ausg. A u. Einführungsh.; Bd. III: Ausg. A u. B. — München: Kösel-Verl. 35,20 DM.
- Schenk, KS. Wacław: Liturgia Sakramentów Świątych. Część I. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 1962. 132 S. brosch. o. Pr.

Mit den Mitteln kritischer Forschung wird Jesu Weisung in all ihrer Unbedingtheit und Härte hinter den Formulierungen der synoptischen Überlieferungen erkannt und herausgearbeitet. Die Arbeit des Dillinger Neutestamentlers versucht, möglichst unabhängig von Fragestellungen nichtbiblischer Herkunft an den Text heranzugehen. Zunächst soll der Text selbst gehört und so der Leser den bestürzenden, einmaligen Jesusweisungen gegenübergestellt werden. Der Anspruch Jesu nimmt seinen Ausgangspunkt vom eschatologischen Gottesbild. Gottes eigenes endzeitliches und endgültiges Verhalten ist maßgebend für das Leben des Jüngers. So sind Jesu Worte von diesem Ansatzpunkt aus Weisungen, die die Wirklichkeit der Gottesherrschaft beschreiben und auf sie hinführen. In ihm selbst, dem Eröffner der Herrschaft Gottes, sammelt sich aller Wille und alle Weisung des Vaters. Wer sich Jesus anschließt, der hat Antwort gegeben auf Gottes rettenden Ratschluß. Die Stunde der Gottesherrschaft bringt es mit sich, daß Jesus seine Forderungen an die Jünger auf wenige, aber entscheidende Verhaltensweisen beschränkt. Da diese mit der Stunde des Angebots der Liebe Gottes in Jesus korrespondieren, meinen sie nicht mehr am Gesetz orientierte Frömmigkeitsakte, sondern einen auf Jesus personal bezogenen Wandel. Wer ihm nachgeht, der ist „Kind“, ist „Armer“, ist ein „Wachender“. Mit solchen Wendungen werden die Grundgesetze der neuen Welt umschrieben, die mit der Königsherrschaft Gottes anhebt und sich vollendet.

Novatian ist der erste in Rom lateinisch schreibende Theologe. Sein Hauptwerk „De Trinitate“ ist etwa um 240 verfaßt worden. Es gibt in kunstvoller Sprachform und strenger Systematik den Ertrag der Trinitätslehre und Christologie, wie sie im Westen innerhalb der Frühkirche vor allem Tertullianus ausgeprägt hatte.

Diese Theologie ist nicht bestimmt durch die Probleme, die im 4. und 5. Jahrhundert den Osten erschüttert haben (Arianismus), markiert vielmehr den eigenen Weg, den die Kirche des Westens, fast unberührt durch die Stürme der ostkirchlichen Auseinandersetzungen, in der Folgezeit gegangen ist.

Die hier unternommene Edition füllt eine schon lange spürbare Lücke in der patristischen Textbibliothek. Das Werk, das uns nur in Drucken des 16. Jahrhunderts überliefert ist, wurde zum letztenmal 1909 von W. Y. Fausset, Cambridge, herausgegeben mit einem kritischen Apparat, der unvollständig und nicht immer zuverlässig ist.

Die vorliegende Ausgabe bietet alle faßbaren Textbezeugungen der alten Drucke und vermerkt auch die vielen alten und neuen Verbesserungsvorschläge. Erstmals wird hier eine vollständige deutsche Übersetzung geboten. Zur Vertiefung des Verständnisses dienen eine ausgiebige Einleitung und der Kommentar.

TESTIMONIA Schriften der althristlichen Zeit · Band II

**ENGELBERT
NEUHÄUSLER**

Anspruch und Antwort Gottes

Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung

264 Seiten
Leinenband 26,- DM
Soeben erschienen

Patmos

Novatianus De Trinitate Über den dreifaltigen Gott

Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar
herausgegeben von
Hans Weyer

220 Seiten
Leinenband 19,80 DM
Soeben erschienen

Patmos

„... darf ohne Übertreibung eine moderne *Summa theologiae* genannt werden!“

Oberstudienrat Dr. Alfred Läßle

Im Dienst des Glaubens

Handbuch der *Missio canonica*

1. Band:

Die theologischen Grundlagen der Glaubensverkündigung

Herausgegeben von Norbert Rocholl und
Ingeborg Rocholl-Gärtner

unter Mitarbeit von P. Dr. Honoratus Diederich OFM (Paderborn), Prof. Dr. August Franzen (Freiburg), Prof. Dr. Heinrich Groß (Trier), Dr. Paul Neuenzeit (München), Dr. Heinrich Rennings (Münster) und Prof. Dr. Georg Teichtweier (Passau).

Großoktav, XVI und 542 Seiten, Leinen 32 DM

Das längst notwendige, umfassende Handbuch für alle, die sich auf die *Missio canonica* vorbereiten oder sie praktisch ausüben im Religionsunterricht, also Laienkatecheten, Lehrer, Seelsorgehelferinnen, Studenten der pädagogischen Hochschulen, Teilnehmer an *Missio*-Kursen aller Art. Aber auch für Seelsorger, Religionslehrer und Theologiestudenten von hohem Wert, da es die wissenschaftliche Theologie in die Sprache der Verkündigung übersetzt.

Aus den ersten Urteilen:

„ein mutiges, notwendiges und hilfreiches Werk“ (Prof. Dr. Franz X. Arnold im Geleitwort) — „theologisch gediegen fundiert — auf dem neuesten Stand der Wissenschaft — bietet eine heute so notwendige Zusammenschau der theologischen Disziplinen, indem es die Stoffgebiete um die Gestalt Jesu Christi als die Mitte der Heilsgeschichte gruppiert — wo man sich redlich müht um eine situationsgerechte Verkündigung, wird dieses Handbuch einen Ehrenplatz einnehmen, nicht im Bücherschrank, sondern zum täglichen Gebrauch auf dem Schreibtisch (Oberstudienrat Dr. Alfred Läßle).

„Das Handbuch könnte dem vielfach hilflosen und ungeordneten Experimentieren im Bereich der heutigen differenzierten Unterweisung Heranwachsender und Erwachsener eine durchaus verbindliche und zuverlässige Führung gewähren — Neuaufbau des gesamten Offenbarungsinhaltes in heilsgeschichtlicher Sicht — Denk- und Sprechweise der Bibel — eine wirkliche Hilfe für Lehrende und Lernende“ (Prof. Dr. Karl Delahaye).

„Wir dürfen den beiden Herausgebern die Anerkennung für ihre vorzüglich gemeisterte Planung nicht versagen — wünschen es in die Hände all derer, für die es gedacht ist, schließlich der Seelsorger selber“ (Msgr. Georg Alfes).

Der 2. Band des Handbuches enthält die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung und erscheint im Umfang von etwa 500 Seiten Oktober 1962.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Dieser soeben erschienene, mit einem Geleitwort von Prof. Th. B. Rehmann versehene und vom Bistum Aachen herausgegebene Band dürfte als Standardwerk zur Kirchenliedpflege für jeden unentbehrlich sein, der mit dem Kirchenlied zu tun hat. Dem Seelsorger, dem Lehrer und dem Kirchenmusiker wird hier für die katechetischen Aufgaben in Schule, Jugend, Chor und Gemeinde für 60 deutsche Kirchenlieder, davon allein 48 Einheitslieder der Bistümer Deutschlands und 10 Einheitslieder der norddeutschen Bistümer, zuverlässiges Material an die Hand gegeben.

Nach einer allgemeinen Einführung und einem sorgfältig gearbeiteten Katalog der Lieddichter, -komponisten und -quellen wird die Verwendungsmöglichkeit der Lieder bei der Katechismus- und Bibelkatechese und in den Meßfeiern aufgewiesen. Sodann werden die 60 Lieder, geordnet in fünf Jahreszyklen zu je 12 Monatsliedern, bis in die kleinste Einzelheit untersucht und ausgewertet. Für jedes Lied ist das Notenbild der Melodie wiedergegeben, nach ihrer formalen Gestaltung übersichtlich gegliedert. Der Liedtext wird in den Stufen: Verfasser, Vorbereitung, Anschauung und Anwendung behandelt. Es folgt die Untersuchung der Liedweise nach Melodie, Rhythmus und Ausführung. Abschließend werden für jedes Lied „Gezeit und Ort“ sowie die Verwendung innerhalb des Kirchenjahres und der Liturgie angegeben.

Verlangen Sie den achtseitigen Sonderprospekt für dieses Handbuch, das dem Praktiker für jede Gelegenheit das Rüstzeug zu einer wirksamen Liedkatechese und zu einer lebendigen musikalischen Werkbetrachtung bietet.

DUNKEL / LOHMANN

Kirchenliedpflege

In der monatlichen Unterweisung

von Josef Dunkel
unter Mitarbeit von
Adolf Lohmann

372 Seiten
Leinenband
24,- DM

Musikverlag Schwann Düsseldorf

schwann

EKKLESIA

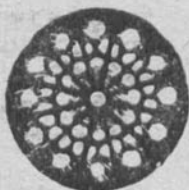
Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Dr. Matthias Wehr
dargeboten von der Theologischen Fakultät Trier

gr. 8^o, VIII und 344 Seiten, 2 Tafeln, Leinen mit Goldprägung,
Folienumschlag 14,20 DM

Das hervorragende, vorzüglich ausgestattete Werk stellt nicht nur eine würdige Ehrung für den Trierer Oberhirten dar, sondern bietet auch eine Fülle von wertvollen Beiträgen, die hochaktuelle ekklesiologische und philosophische Probleme behandeln. Der Preis des umfangreichen Bandes ist so niedrig gehalten, daß jedem die Anschaffung möglich ist.

PÄULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL**

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

Einladung zur Subskription

Handbuch theologischer Grundbegriffe

unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Fries, München.

2 Bände zu je ca. 850 Seiten

Bd. I erscheint im Herbst 1962

Bd. II erscheint im Frühjahr 1963

Subskriptionspreis für jeden Band
in Leinen ca. 55,— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis

Import und Export

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Messwein - Kellerei

Ausländische - Süße - Messweine

NEUERSCHEINUNG

Bildungsplan für Volksschulen

Herausgegeben im Auftrag des
Verbandes der kath. Lehrerschaft
Deutschlands, Landesverband
Rheinland-Pfalz,
von Dr. Konrad Mohr

Din A 4, 221 Seiten, kart. mit
Leinenrücken 12,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

b2 IHB
11 Clericals
10. DEZ.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

71. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 6

November/Dezember 1962

INHALT

AUFSATZE

Josef Georg Ziegler, Mainz

Das Weltverständnis und das Weltverhältnis des Christen

Wolfgang Trilling, Leipzig

Jesuüberlieferung und apostolische Vollmacht

Heinrich Flatten, Tübingen

Um eine sogenannte Josephsehe

BERICHTE

Rudolf Haubst, Mainz

Die Trierer Bischofsfestschrift „Ekklesia“

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

SOPHRONIUS CLASEN

FRANZISKUS ENGEL DES SECHSTEN SIEGELS

Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura

(Franziskanische Quellschriften, Band VII)

632 Seiten, Lwd., 27,— DM

Der neue Band der Quellschriften bietet erstmalig in deutscher Sprache alle aufgeführten Aussagen Bonaventuras über Franziskus, das Große und Kleine Franziskusleben in ungekürzter Übersetzung, die sechs Franziskuspredigten und die zahlreichen gelegentlichen Ausführungen Bonaventuras über Person und Orden des Heiligen von Assisi. Außerdem enthält der Band eine eingehende Einführung über das Leben des hl. Kirchenlehrers Bonaventura und die Bedeutung seines Franziskusbildes.

DIETRICH-COELDE-VERLAG, WERL/WESTF.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentalthologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Str. 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/63, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Das Weltverständnis und das Weltverhältnis des Christen*

Von Prof. Josef Georg Ziegler, Mainz

Die Moralthologie befaßt sich als Sittlichkeitslehre mit der Verwirklichung der christlichen Existenz, des neuen Seins in Christus (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Eph 2, 10) im Menschen und in der Menschheit. Darum begnügte sich Johann Baptist Hirscher, der Bahnbrecher des „deutschen Types der Moralthologie“¹ im vorigen Jahrhundert, nicht mit einem bloßen Aufweis des christlichen Sollens, mit einer wenn auch systematischen Aneinanderreihung der sittlichen Normen und Gebote. Er suchte das Handeln des Christen aus einem letzten Prinzip, eben der Heilswirklichkeit, abzuleiten. Er bekennt: „Es ist eine der Grundansichten, von denen ich ausging, daß das sittliche Leben nichts anderes sey, als die christliche Offenbarungswahrheit im Menschen wirksam“². Als den Zentralgedanken der Offenbarung bezeichnet er unter dem Einfluß evangelischer Theologen wie des Johann Jakob Hess († 1828) und Friedrich Schleiermachers († 1834) die Idee des Reiches Gottes³. Dementsprechend bestimmte er Moralthologie als „die Wissenschaft von der Realisierung des Reiches Gottes im Menschen; oder: die Wissenschaft von diesem Reiche, wie solches im Menschen wirksam wird“⁴.

Hier erhebt sich sofort die Frage: Was versteht die Offenbarung unter „Reich Gottes“? Die Untersuchungen über den Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ den man im Deutschen wohl am besten mit „Königsherrschaft“ oder „Herrschaft Gottes“ wiedergibt, füllen beinahe eine Bücherwand. Jedes Jahr gesellen sich neue Monographien hinzu⁵. Allein dieser Umstand beweist, daß die Aussagen der Schrift über die Herrschaft Gottes nicht eindeutig sind. Aus der komplexen Problematik seien nur einige Thesen ausgewählt. Gehört zur Herrschaft Gottes nur die Gnade, also die Erlösungswirklichkeit, oder umfaßt dieser Begriff auch die erbsündige Welt, das, was man gemeinhin mit Schöpfungswirklichkeit bezeichnet? Wie verhalten sich die beiden Wirklichkeiten und deren Ordnungen zueinander? Können die beiden Wirklichkeiten überhaupt voneinander getrennt werden?⁶ Die aufgezeigten Thesen lassen sich, wie

* Erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung zur Übernahme des moraltheologischen Lehrstuhls an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

¹ J. Leclercq, Christliche Moral in der Krise der Zeit Einsiedeln 1954, 53.

² J. B. v. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttl. Reiches in der Menschheit. Tübingen 1835, I, IV.

³ E. Scharl, Freiheit und Gesetz. Die theol. Begründung der christl. Sittlichkeit in der Moralthologie J. B. Hirschers. Regensburg 1958, 61—68.

⁴ Hirscher, a.a.O.

⁵ Umfassend informiert R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg i. Br. 1961.

⁶ Vgl. K. Rahner, Existential, übernatürliches in: L Th K ²III, 1301.

ich meine, präzisieren und auf die beiden Fragen zurückführen: Wie versteht der Christ die Welt und wie verhält er sich zu dieser Welt? Gerade heutzutage erscheint eine Klärung dieser zwei Fragen dringlich. Kündigt sich doch eine neue Begegnung zwischen Kirche und Welt an. Man spricht von einem Weltamt des Christen, das vorrangig dem Laien überantwortet sei⁷. Die diesbezüglichen Überlegungen haben über die literarische Sondierung hinaus bereits organisatorischen Niederschlag gefunden. 1951 tagte in Rom der erste gesamtkirchliche Kongreß für das Laienapostolat. Im gleichen Jahre wurde in Bad Boll ein europäischer Laienkongreß vom Ökumenischen Rat einberufen. Das Gespräch ist seitdem nicht mehr abgerissen. Die grundsätzliche wie die zeitgemäße Aktualität der aufgeworfenen Themen legt es nahe, einige Gesichtspunkte aus der Diskussion über das Weltverständnis und das Weltverhältnis des Christen auszuwählen und vorzulegen.

A.

Was versteht der Christ unter Welt? Das Zeugnis der Offenbarung in der Heiligen Schrift meint mit Welt, mit Kosmos, nicht nur die Gesamtheit der geschaffenen Natur, sondern auch die Erde als den Schauplatz der Geschichte und die gefallene Schöpfung als die Bühne der Heilsgeschichte. Paulus und Johannes sehen die Welt vor allem als die sündige, böse Welt, auf der sich das Drama der Erlösung vollzog und vollzieht⁸. Die materielle und personale Welt ist somit im Verständnis der Bibel ein vieldeutiger Begriff. Richard Völkl kommt in einer 1961 erschienenen ausgebreiteten Studie über „Christ und Welt nach dem Neuen Testament“ zu dem ausgewogenen Ergebnis: „Die Welt ist (in der Auffassung des Neuen Testamentes) in sich nicht schlecht, wohl aber eine stets gefährliche Größe“⁹. Damit vermeidet er das traditionelle einseitige Urteil, welches den Schwerpunkt der christlichen Weltsicht auf die gefallene Schöpfung verlegte. Man braucht sich nur an den Gegensatz zu erinnern, der mit der landläufigen Bezeichnung „Weltkind“ — „Gotteskind“ ausgedrückt werden soll. Wenn Paulus in 1 Kor 2, 12 mahnend feststellt, „daß die Christen nicht den Geist der Welt, sondern den Geist Gottes empfangen“ hätten, schaut er nur auf einen Sektor der Welt, nämlich die satanshörige Welt,

⁷ B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1961, II, 408 f. Eine ausgezeichnete Übersicht bietet M. Schmid, Bemerkungen und Fragen zur Spiritualität der Laien. In: K. Rudolf, Der Christ und die Weltwirklichkeit. Wien 1960, 65—100 mit Literatur.

⁸ H. Sasse, κόσμος in Th W B III, 882—896. Zu Paulus vgl. H. Braun, Die Indifferenz der Welt bei Paulus und bei Epiktet. In: H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen 1962, 159—167; zu Johannes vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe. Freiburg i. Br. 1953, 117—120.

⁹ R. Völkl, Christ und Welt nach dem Neuen Testament. Würzburg 1961, 466.

die Welt als den Tätigkeitsbereich Satans, des „Fürsten dieser Welt“ (Joh 16, 11). Dieser Aspekt ist unstreitig berechtigt. Doch darf man dabei nicht übersehen, daß die gleiche Welt das Wirkfeld Gottes ist, der sie „so sehr liebt“ (Joh 3, 16), daß er diese Welt geschaffen hat, daß er sie erlöst und einmal zur Vollendung führen wird.

Es ist darum nicht erlaubt, die gotthassende und damit auch dem Menschen ferne und die gottgeliebte und darum auch vom Menschen zu liebende Welt unbesehen miteinander zu vermengen, auch dann nicht, wenn die gottwidrige und gottgehörige Welt zwar sachlich unterschieden, aber faktisch oftmals nicht reinlich voneinander geschieden ist. Es geht ja auch nicht an, den fleischlichen Menschen, den homo carnalis, σαρκικός der die Erlösung ausgeschlagen hat, einfachhin mit dem Menschen aus Fleisch, mit dem homo carneus, σάρκινος, der zur Erlösung berufen ist, in eins zu setzen¹⁰. Das Weltverständnis des Christen ist also nicht naiv einfach, sondern kompliziert mehrdeutig. Trotzdem möchte auch ich mich der Behauptung anschließen, wonach im Bewußtsein des Christen bei aller begründeten Reserve ein positives Weltverständnis, die Achtung der Welt, bestimmend sein müsse, und sich keinesfalls ein negatives Weltverständnis, die Ächtung der Welt, vordrängen dürfe. Wenn ich die Beweisgänge recht übersehe, scheinen vor allem zwei Überlegungen zu diesem Schluß zu berechtigen. Ich meine die personale und die eschatologische Struktur der Welt.

I.

Im Ausdruck: personale Struktur der Welt ist die theozentrische, christozentrische und anthropozentrische Ausrichtung der Welt zusammengefaßt.

a) Die Theozentrik der Welt besagt, daß Gott der Mittelpunkt ist um den sich die Welt dreht. Gott, dessen Wesen Liebe ist (1 Joh 4, 8), hat die Welt geschaffen, um Mitfeiernde seiner Liebe zu haben. Die Schöpfung ist sozusagen die Ekstase, das Heraustreten der göttlichen Liebe aus dem innertrinitarischen Liebesaustausch zwischen Vater, Sohn und Geist. Auch in der Erschaffung der Welt wendet sich demnach Gott nicht von sich selber ab¹¹. Die Achse der Welt ist darum der persönliche Gott, den die Welt verherrlichen, als Herrn bewußt oder unbewußt bezeugen soll. Insofern die Welt Gottes Herrlichkeit und Herrscherlichkeit sichtbar macht, verherrlicht sie Gott. Erst durch diesen personalen und apersonalen Rückbezug auf den Schöpfer wird die Kreatur selber herrlich, vollendet. Das, was „die Welt im innersten zusammenhält“¹² ist nicht ein mechanisches, auch kein logisches System innerweltlicher Relationen, sondern einzig die

¹⁰ Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 190. J., 129 Anm. 64.

¹¹ H. Volk, Kreatürlichkeit in: L Th K ²VI, 598 ff.

¹² J. W. v. Goethe, Faust I n. 382.

Relation zu Gott. Der Zusammenhang mit dem Schöpfer sichert der Schöpfung ihre Tatsächlichkeit, ihre Sinnhaftigkeit und ihre Würde. Darum lautet das abschließende Urteil Gottes über die Welt in Gen 1, 31: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“

Selbst in der Sünde, in der Empörung gegen die Herrscherlichkeit Gottes, hört die Kreatur nicht auf, kreatürlich, auf Gott bezogen zu sein. Gott selber bekennt sich zur gefallenen Welt. In der Inkarnation hat Gott sein unwiderrufliches Ja zur konkreten sündigen Welt gesprochen¹³. Die kosmische Vermählung, die der Gottmensch in seiner Fleischwerdung mit der Welt vollzogen hat¹⁴, wird von Jesus Christus her niemals gelöst werden, mag auch der sündige Mensch noch so oft dem Gottesbunde untreu werden.

b) Die Theozentrik der Welt verdeutlicht sich zur Christozentrik der Welt. Das Wort, der λόγος, in dem der Vater sich innerhalb der Dreifaltigkeit selber ausspricht, und das Wort, mit dem er die Schöpfung in das Dasein ruft, ist ein und dasselbe Wort, sein göttlicher Sohn (Joh 1, 1—3). Das innertrinitarische Wort des flutenden göttlichen Lebens steht hinter dem außertrinitarischen Wort der Schöpfung. Im λόγος, in Christus, sind darum alle Möglichkeiten der Welt in eins gefaßt, wie die verschiedenen Farbspektren im weißen Lichtzentrum. In Christus, dem λόγος νοητός und προσωρικός, haben alle Kreaturen nicht nur ihren Ursprung, sondern auch die Fülle ihrer Mannigfaltigkeit¹⁵. Man kann sagen: In Christus schlägt das lebendige Herz der Welt. In ihm wurde sie erschaffen, in ihm wird sie erlöst und in ihm wird sie einst zur Vollendung geführt werden. Das gläubige Auge sieht in der Schöpfung nicht eine neutrale Naturordnung. Es erschaut hinter der Außenseite der Welt Christus, den Allherrscher, den παντοκράτωρ.

Überdies weiß der Glaube, daß im Gottmenschen Jesus Christus die Schöpfergüte des Vaters ihre von Ewigkeit her geplante, nicht weiter überbietbare Ausformung erhalten hat. Denn das Wort der Schöpfung am Anbeginn der Zeiten ist ja nur das Vorwort zur Menschwerdung Christi in der Fülle der Zeiten. Das gesamte Schöpfungswerk sollte nach der bekannten skotistischen These in der Gestalt des fleischgewordenen Wortes seine Spitze, seine Aufgipfelung erhalten¹⁶.

Selbst die Sünde konnte diesen ewigen Ratschluß Gottes nicht durchkreuzen. Aber Christus erschien nunmehr nicht in unverhüllter Herrlich-

¹³ J. G. Ziegler, Die Menschwerdung Christi — das Ja Gottes zur Erde. In: Klerusblatt 41 (1961), 420—423; 440—442.

¹⁴ R. Schneider, Weihnachtsgabe. Zürich 1955, 32. Den Ausdruck „Gottmensch“ (θεάνθρωπος) hat erstmals Origenes, Hom. in Ex 3, 3 gebraucht. B. Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. 1960, 183.

¹⁵ A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf 1960, 94 mit Literatur.

¹⁶ Vgl. F. Malmberg, Über den Gottmenschen. Freiburg i. Br. 1960, 9—26.

keit, sondern in der verhüllten Herrlichkeit von Kreuz und Auferstehung. Durch die gehorsame und sühnende Selbsterniedrigung Christi wurde die selbstherrliche und dadurch entgleiste Welt wieder auf die Bahn zur Endvollendung gestellt. Bei seiner zweiten Ankunft am jüngsten Tage wird Christus, wie es eigentlich schon bei seinem ersten Kommen vom Vater vorgesehen war, in seiner Glorie erscheinen, um „dem Vater das Reich zu übergeben, nachdem er jede (dämonische) Herrschaft, jede Gewalt und Macht entmachtet hat“ (1 Kor 15, 24). Paulus spricht die zentrale Stellung Christi in der Welt im Christushymnus des Kolosserbriefes (Kol 1, 15—17) aus: „Er, Christus, ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung . . . Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen. Er ist vor allem und das All hat in ihm seinen Bestand.“ Für den Christen ist also die sichtbare Welt durchsichtig, transparent. Er sieht hinter ihr das Antlitz Gottes aufleuchten. Er erfindet nicht die Ordnungen der Welt, vielmehr findet er in ihnen die Züge Christi wieder, zwar nicht selten entstellt durch die Sünde, aber nicht bis zur Unkenntlichkeit verändert.

c) Die in der Theozentrik und Christozentrik begründete personale Struktur der Welt erhält ihr Echo in der Anthropozentrik der Welt. Hier wird die enge Verzahnung von christlichem Weltverständnis und Weltverhältnis in eindringlicher Deutlichkeit sichtbar. Gott hat die Welt unmittelbar auf den Menschen, und erst über den Menschen auf sich hingeeordnet¹⁷; das heißt, die uns zugängliche Welt ist des Menschen wegen geschaffen. Die materielle Welt ist nichts anderes als die erweiterte Leiblichkeit des Menschen. Der Mensch nährt sich durch die Dinge, er erkennt durch sie und spricht sich durch sie aus. Die Dinge sind ihm zuhanden, anvertraut, damit er sich ihrer bediene. Die materielle und mitmenschliche Welt ist der Raum, den Gott geschaffen hat, damit sich der Mensch frei für ihn entscheiden könne. In dieser Sicht ist der Mensch Mittelpunkt und Kulminationspunkt der Schöpfung. Der zweifachen Standortbestimmung des Menschen in der Welt tragen die beiden Schöpfungsberichte in den beiden ersten Kapiteln der Genesis Rechnung. In Gen 2, 8 heißt es: „Und Jahve pflanzte einen Garten in Eden, im Osten. Dahinein setzte er dann den Menschen.“ Der Mensch ist Mittelpunkt der Schöpfung. Gen 1, 28 enthält den Kulturbefehl: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet.“ Der Mensch ist der Höhepunkt der Schöpfung¹⁸.

¹⁷ A. Auer, a. a. O. 61: „Wenn das schöpferische Wort ein Wort der Liebe war, dann war es nicht monologisch, sondern dialogisch gemeint, dann war es von Anfang an dem Menschen zugesprochen.“

¹⁸ Die Herrschaftsstellung des Menschen wird oft ausgesprochen z. B. Ps 8, 6—9; Sir 17, 2—4; Weish 9, 2. 10, 2.

Als Sinnmitte und als innerweltliches Haupt des Kosmos bestimmt der Mensch das Geschick der Welt. Wegen der Sünde des ersten Adam wurde der Erdboden verflucht (Gen 3, 17) und dem Einfluß des δαίμονος, des Teufels, des „Durcheinanderwerfers“ (Apk 12, 9) und „Mörders von Anbeginn“ (Joh 8, 44) ausgeliefert. Im Gottmenschen Christus, dem zweiten Adam, soll „alles, was im Himmel und auf Erden ist, als dem Haupte neu zusammengefaßt werden“ (Eph 1, 10). In dem Maße, in dem die Christenheit den Übergang vom Gegenbild der Sünde, dem ersten Adam (Röm 5, 14), zum Ebenbild Gottes durch den Anschluß an Christus nachvollzieht, wird „auch die Schöpfung von der verderblichen Sklaverei der Sünde erlöst für die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21). Die sündige Verderbtheit der Sachwelt besteht vor allem in der Mißbrauchbarkeit der Dinge durch den Menschen, also weniger in einer Verschlechterung der Naturgegebenheiten als vielmehr in einer Verschlechterung der Einstellung des Menschen zu diesen Naturgegebenheiten¹⁹. Der Mensch vermag sich dem versucherischen Eigenglanz und damit der Sklaverei der Dinge auszuliefern. Er besitzt dann nicht mehr die Dinge, sondern die Dinge besitzen ihn. Je mehr er aber erkennt und anerkennt, daß die Welt nur ein Abglanz Gottes und Christi ist, daß er nicht maßgebend, sondern maßnehmend ist, desto mehr wird er danach trachten, sich nicht nur selber, sondern die gesamte Welt der Heilung durch Christus zu übereignen. Dieses Programm interpretiert 1 Kor 3, 22 f. mit den Worten: „Alles gehört euch — ihr aber gehört Christus, und Christus Gott“²⁰.

Im Verständnis des Christen ist die Welt ausgerichtet auf Gott, auf Christus und auf den Menschen. Ihre dreifach grundgelegte personale Struktur verleiht dem Sein der Welt nicht nur einen hohen Sinn. Sie begründet zugleich dessen hohe Würde. Daraus folgt wiederum ein, wenn auch bedingtes Ja des Christen zur Welt. Es wird bestätigt durch die eschatologische Struktur der Welt.

II.

Der Begriff: eschatologische, das heißt endzeitliche Struktur der Welt, enthält eine zweifache Aussage der Offenbarung.

1. Die Welt befindet sich bereits seit dem historisch fixierbaren Heilsereignis Christus unabwendbar auf dem Weg zur Endvollendung, „bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genahet“ (Röm 13, 12). Die gefallene Schöpfungsordnung ist in Christus „schon“ aufgenommen in die gnadengeschenkte Erlösungsordnung, wenn auch „noch nicht“ in allseitig sichtbarer Vollendung. Die Polarität zwi-

¹⁹ Vgl. H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte. Mainz 1959, 142—158; 251.

²⁰ Vgl. 1 Kor 6, 12: „Alles ist mir erlaubt. Aber ich will mich von nichts beherrschen lassen.“

schen dem „schon“ des Ereignisses der Erlösung und dem „noch nicht“ der Vollgestalt der Erlösung ist bezeichnend für das Existenzverständnis des Christen wie der Welt²¹.

2. Der „neue Himmel und die neue Erde“ (Apk 21, 1; 2 Petr 3, 13), der herrliche Endzustand der Welt bei Gott, meint nicht eine völlige Neuschöpfung, sondern eine wunderbare Verwandlung der bestehenden Welt. Ich verweise auf den Unterschied zwischen *νέος* und *καινός* ²². An diese beiden Aussagen knüpfen sich entscheidende Überlegungen für das Weltverständnis des Christen an.

Christus hat nicht nur Seelen erlöst, sondern den ganzen Menschen mit Leib und Seele und die gesamte Welt²³. Infolgedessen wartet auf die Verklärung des Leibes, die an Christus bereits geschehen ist, nicht nur der erlöste Mensch, sondern auch die erlöste Welt in „Seufzen und Wehen“ der Hoffnung (Röm 8, 23). Nun erhebt sich die berechtigte Frage: Wird dann, wenn die Welt einstmals verwandelt werden wird, das, was im profanen Bereich der Welt sich zugetragen hat, im künftigen Gottesreich aufgenommen werden oder nicht? Im ewigen Leben des einzelnen Menschen wird doch auch positiv die ganze Fülle der Geschichtlichkeit dieses Menschen, eben sein zeitliches Leben, geborgen, geheilt und erlöst²⁴. Wenn das ewige Leben des einzelnen kein zweites, anderes Leben ist als das zeitliche, sondern dessen ewige Weite und Tiefe in Gott, muß dann nicht ebenso das Sein der Welt, beladen mit der Fracht der Geschichte, eingebracht werden in die ewigen Scheunen Gottes? Sogleich stellt sich eine weit schwierigere Frage ein. Ist die Welt nach einem Worte Fichtes lediglich das „versinnlichte Material meiner Pflicht“²⁵, ein Material, das nach dem Gebrauch als bedeutungslos abgetan wird, oder hat die Erschließung der Weltkräfte in Kultur, Wissenschaft und technischem Fortschritt einen positiven Zusammenhang mit dem Gottesreich und, wenn ja, welchen? Drei Antworten werden gegeben:

²¹ Y. Congar, a. a. O. 169 f. vergleicht die Stellung des Christen während der eschatologischen Heilszeit mit der Rolle eines Widerstandskämpfers (Maquis), der die Oberhoheit der (dämonischen) Besatzungsmacht nicht anerkennt, sondern auf die (Parusie der) Landung des Befreiers wartet. Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit. Zollikon-Zürich 1948. In die Theologie der Geschichte führt ein G. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Salzburg o. J. 241—374.

²² J. Behm, *καινός* in Th W B III, 450.

²³ Auf diese Tatsache wies Bischof W. E. v. Ketteler immer wieder hin. Z. B. in seiner Schrift: „Die Arbeiterfrage und das Christentum.“ Mainz 1864 oder in seinem Referat vor der deutschen Bischofskonferenz 1869: „Sozialkaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft.“ Ebenso H. Renckens, a. a. O. 154 f.

²⁴ H. W. v. Balthasar, Der Tod im heutigen Denken. In: Anima 11 (1956) 298 f.

²⁵ F. G. Fichte, Werke V, 185 nach E. Scharl, a. a. O. 139.

a) Der dualistische Eschatologismus vertritt eine völlige Trennung, Zusammenhanglosigkeit, Gegensätzlichkeit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Gewisse Kreise des Mönchtums haben den Absolutheitsanspruch Gottes in der Form ausgelegt, daß sie glaubten, die Augen vor der vergehenden Gestalt dieser Welt (1 Kor 7, 32) verschließen zu müssen, um sich ungestört auf das eine Notwendige, die Ewigkeit, konzentrieren zu können²⁶. Die, wie ich meine, nicht ganz berechnete Interpretation der These Martin Luthers von den zwei Regimentsweisen Gottes durch Melancthon rückte ebenfalls die beiden Tätigkeiten Gottes als des Schöpfers und Erlösers auseinander. Helmut Thielicke urteilt: „Und so wenig in diesem (menschlichen) Herzen . . . eine Grenze zwischen Schöpfung und Sünde fixierbar ist, so wenig ist diese Möglichkeit auch in der makrokosmischen Dimension gegeben“²⁷. W. Künneth gibt die Begründung, wenn er schreibt: „In dieser Ordnung (gemeint ist die erbsündige Schöpfungsordnung) handelt es sich nicht um den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes“²⁸. Indes mehren sich seit Emil Brunners Werk: „Das Gebot und die Ordnungen“²⁹ die Stimmen, die nach einem Zitat aus Karl Barth bereit sind, „den Begriff Schöpfungsordnung einzusetzen. Darunter wäre dann aber zu verstehen: die Ordnung, das heißt der besondere Bereich göttlichen Gebietens und menschlichen Handelns, in welchem hier (im Bereich des göttlichen Gebietens) der den Menschen in Jesus Christus gnädige Gott auch als Schöpfer gebietet und dort (im Bereich des menschlichen Handelns) der Mensch, dem Gott in Jesus Christus gnädig ist, auch als sein Geschöpf vor ihm steht und durch sein Gebot geheiligt und befreit werden soll“³⁰. Andererseits wird unter dem Eindruck reformatorischer Ausführungen auf katholischer Seite neuerdings mit Nachdruck betont, daß die Schöpfungsordnung nicht autonom neben der Erlösungsordnung steht, sondern heilend und heiligend von der Erlösungsordnung durchdrungen wird³¹. Doch ist die gegenseitige Verständigung, wenn ich recht sehe, nicht so weit gediehen, daß allseits der Welt und deren Ordnung neben einer anklagenden, überführenden

²⁶ Palladius, *Historia Lausiaca* 2,2. PG 34, 1013 B überliefert als Antwort des Mönches Dorotheus auf die Frage nach dem Sinn asketischer Selbstquälereien: „Er (der Leib) tötet mich, ich töte ihn.“ Im Mittelalter entstand eine eigene Literatur „De contemptu mundi“. Vgl. H. Wulf, „Nichtigkeit der Welt?“ Zu Leib, Geist und Welt in fröhscholastischer Sicht. In: *Geist und Leben* 35 (1962) 66–73; Z. Alszeqhy, Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung. Ein Beitrag zur „Vanitas-mundi“-Literatur des Mittelalters. A. a. O. 197–207.

²⁷ H. Thielicke, *Theologische Ethik*. Tübingen 1955. II, 1, 695.

²⁸ W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott*. Berlin 1954, 141.

²⁹ E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. Zürich 1933.

³⁰ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Zürich 1951. III, 4, 39. Vgl. G. Wingren, *Schöpfung und Gesetz*. Göttingen 1960.

³¹ K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*. In: *Sendung und Gnade*. Innsbruck 1959, 51–58. Vgl. Anm. 6.

auch eine weiterführende Bedeutung beigemessen würde. Könne es sich doch in ihr nur um „Strukturformen des gefallenen Daseins“³² handeln. Der dualistische Eschatologismus hält daran fest: Diese Welt befindet sich unter dem Gericht und der Verdammung Gottes. Das Schiff der Welt, das sich die Menschen ausgestalten, ist zum Untergang bestimmt. Nur wer von Gott auf das Schiff der Erlösung gebracht wird, wird gerettet werden.

b) Neben dieser Differenzierung von Weltordnung und Erlösungsordnung, die in vielerlei Modifizierungen von einer loyalen Indifferenz gegenüber der Welt bis zu einem gnostischen Weltekel vorgetragen wird, bezieht neuerdings die evolutionistische Inkarnations-theologie eine genau entgegengesetzte Position. Vielen von Ihnen wird sogleich der Name des 1955 verstorbenen französischen Jesuiten und Geologen P. Teilhard de Chardin in den Sinn kommen. Er wurde zum Propheten einer optimistischen Identifizierung von Erlösungs- und Schöpfungsordnung ausgerufen. Teilhard stimmte einen faszinierenden Gesang auf die Evolution der Welt an, die nach ihm durch die kosmische Energie der Liebe von der Kosmogonie über die Biogenese zur Anthropogenese bewegt werde und durch Gott weitergeführt werde zur Christogenese. Das Endergebnis der Entwicklung sei die Gemeinschaft im geheimnisvollen Leibe Christi als der „Fülle dessen, der alles in allem zur Erfüllung bringt“ (Eph 1, 23). Die Vereinigung der Welt in Christus sei die Finalursache für die ständig aufsteigende Kurve der Entwicklung. „Das Ziel ist erreicht, wenn er (Christus) Gott dem Vater das Reich übergibt, . . . damit Gott Alles in Allem sei“ (1 Kor 15, 24.28). „Eine Welt offenbart sich hier, die von Anfang an geheimnisvoll bereits die Dimension Christi ist und die doch in einer aufwärtsstrebenden Bewegung immer mehr in die Dimension Christi hineinwächst“³³. Im ganzen Universum sei ein „*élément christique*“ anzutreffen. Die Aussage in Kol 1, 27: „Christus in euch, der Grund eurer Hoffnung auf Herrlichkeit“ wird vom indivi-

³² H. Thielicke, a. a. O. Tübingen 1951. I, 2161. Vgl. F. Böckle, Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht. In: *Catholica* 15 (1961) 1—24; H. H. Schrey, Die protestantische Ethik der Gegenwart. In: V. Redlich, Moralprobleme im Umbruch der Zeit. München 1957, 43—65; G. Söhnngen, Gesetz und Evangelium. L Th K ²IV, 831—835 mit Literatur.

³³ L. Bořos, Evolution und Metaphysik. In: *Orientierung* 25 (1961), 241 mit ausführlicher positiver Kritik an Teilhard. Dazu ders., Evolutionismus und Anthropologie. In: *Wort und Wahrheit* 13 (1958), 15—24. A. Rabut, Gespräch mit Teilhard de Chardin. Freiburg i. Br. 1961. A. Guggenberger, Teilhard de Chardin, Biograph der Weltentwicklung. In: *Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre*. Stud. u. Ber. d. Kath. Akademie Bayerns. Würzburg 1962, 133—170. G. Crespy, *La pensée théologique de T. de Ch.* Paris 1961. H. Mislin, Pierre T. de Ch. und die Evolutionslehre. In: *Kommunität* 5 (1961) 157—164. J. Lepp, Die neue Erde. Teilhard und der Christ in der Welt. Bonn 1962.

duellen auf den kosmischen Bereich ausgedehnt. In der Ergriffenheit religiöser Versenkung formuliert Teilhard in der Wüste Gobi eine Hymne an die Materie, worin er bekennt: „Ich segne dich, Materie, und ich grüße dich. Nicht in der Gestalt, wie dich — geschmälert und entstellt — die hohen Priester der Wissenschaft beschreiben und die Tugendprediger — ein Gemenge, sagen sie, aus brutalen Kräften und niederen Begierden —, sondern in der Gestalt, in der du mir heute erscheinst, in deiner Ganzheit und Wahrheit . . . Ich grüße dich, göttliche Wohnstatt, geladen mit schöpferischer Kraft, vom Geist bewegtes Meer, gekneteter Ton, dem das fleischgewordene Wort Leben einhaucht“³⁴.

Gegenüber diesen ungewohnten und kühnen, aber der Schrift und Tradition wohl nicht ganz fremden Gedanken, werden vielerlei Stellungnahmen bezogen. Von den Befürwortern wird auf die paulinische Theologie und auf die eben erwähnte skotistische Prädestination des Erlösers hingewiesen. Demgegenüber argumentieren die Gegner, daß es doch nicht angehen könne, das Schiff der Welt, wenn es auch durch die fortschreitende Entwicklung auf Christus hin umgebaut werde, in den Hafen der Ewigkeit einfahren zu lassen. Außerdem werde, vielleicht unter dem Einfluß von Leibniz, die Ambivalenz der Schöpfungsordnung übersehen, in der ständig zugleich mit der erlösten auch eine sündige Welt heranwachse. Ebenso werde die Transzendenz der Erlösungsordnung zu wenig in Rechnung gestellt, wonach die Welt nicht durch eigene Kräfte und nicht ohne Durchgang durch den Tod zur ewigen Auferstehung gelangen könne. Und wo könne in einer gradlinig sich vollziehenden Entwicklung die Botschaft vom Kreuz und vom Widerspruch, das Signum des Christen in der Welt, untergebracht werden³⁵?

c) Zwischen den beiden Extremen des dualistischen Eschatologismus und der evolutionistischen Inkarnationstheologie versucht der christliche Realismus eine mittlere Stellung zu beziehen. Er befürwortet sowohl eine Entwicklung in der Welt wie eine Entwicklung der Welt. Abschluß und Motor der zweifachen Entwicklung ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die einschlägigen Aussagen Jesu und der apostolischen Verkündigung über Jesus erlauben nach dieser Konzeption folgenden Gedankengang: Ziel der Geschichte ist das Reich Gottes. Es realisiert sich am Ende der Tage als die „vollendete, kosmische βασιλεία“³⁶. Vom Reiche Gottes unterscheidet sich als Träger der Entwicklung die Herrschaft Gottes. Diese manifestiert

³⁴ Abgedruckt mit dem französischen Originaltext in: Wort und Wahrheit 13 (1958), 25 f. Dazu L. Scheffzcyk, Der Sonnengesang des hl. Franz von Assisi und die Hymne an die Materie des Teilhard de Chardin. In: Geist und Leben 35 (1962), 219—233.

³⁵ Y. Congar, a.a.O. 140 f.

³⁶ Es wird die von R. Schnackenburg, a.a.O. 247 vorgeschlagene Sprachregelung übernommen.

sich, seitdem im Heilswirken Jesu Christi die eschatologische Heilszeit angebrochen ist. Die Kirche ist während der Zwischenzeit von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi die Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter. Sie ist nicht der einzige, aber der bevorzugte Ansatzpunkt der Herrschaft Christi in der Welt. Christus übt seine Herrschaft in der Kirche und durch die Kirche während der Heilszeit nicht nur aus; er weitet diese Herrschaft auch aus. Er tut es vornehmlich auf zwei Weisen. Innerhalb der Kirche, indem er sie von sich aus als dem Haupte zusammenfügt, außerhalb der Kirche, indem er die unheilvollen Geistmächte niederhält. Die kosmische Ausrichtung der Herrschaft Gottes, wie sie Paulus und Johannes bezeugen³⁷, steht neben der ethischen Orientierung. Letztere vollzieht sich jedoch nicht nur in einer Richtung, vom Haupte Christus her zu seinen Gliedern hin, den Christen, sondern auch umgekehrt.

Eine nicht zu übersehende Funktion in der Aktionsreihe Christus-herrschaft — Kirche — Kosmos nimmt nämlich der Grad der Intensität ein, mit welchem jedes Glied dem Ganzen der Kirche dient und so mehr und mehr in ihm, der das Haupt ist, in Christus hineinwächst (Eph 4, 15 f.). Man überdenke nur das Herrenwort in Mt 21, 43: „Ich sage euch: Weggenommen wird euch das Reich Gottes und einem Volke gegeben werden, welches Früchte der Gottesherrschaft bringt“. Die Herrschaft Gottes wird somit nicht nur von oben her, durch das Gnadenwirken Christi, bestimmt. Sie wird auch von unten her durch das liebende und sühnende Verhalten der Christen formiert. Wie könnte sonst in Apk 12, 11 festgestellt werden: „Nun haben sie ihn besiegt (gemeint ist Satan am Ende der Tage) durch das Blut des Lammes und des Zeugniswort derer, die ihr Leben nicht liebten, (sondern hingaben) bis zum Tode“³⁸. „Christus vollendet und wird vollendet“³⁹. Der mystische Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche, ist auch eine ethische und eben dadurch eine kosmische Wirklichkeit, d. h. eine Wirklichkeit, die mit der gesamten Weltwirklichkeit in Beziehung steht⁴⁰.

³⁷ R. Schnackenburg, a. a. O. 212—223. J. G. Ziegler, Die Reich-gottesidee J. B. Hirschers unter dem Aspekt der Exegese und Moraltheologie. In: Theologie und Glaube 52 (1962), 30—41.

³⁸ Apk 19, 6—8: „Alleluja. Seine Königsherrschaft hat angetreten der Herr, unser Gott, der Allherrscher. Laßt uns frohlocken und ihm die Ehre geben: denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes. Die Braut steht bereit: es ward ihr gegeben, in Linnen strahlend rein sich zu kleiden; das Linnen sind die guten Taten der Heiligen.“

³⁹ Y. Congar, Réponse à l'enquête sur le Concile. In: Esprit 29 (1961) 647: „Le Christ remplit, et il est remplit (cf. Eph. 1, 23).“ Vgl. Herderkorrespondenz 16 (1961/62) 302.

⁴⁰ B. Caspar, Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theol. Philosophie. Freiburg i. Br. 1957.

Die Einflußnahme der Kirche auf die Welt erschöpft sich eben nicht nur im Zeugnis der christlichen Brüderlichkeit, „damit die Menschen eueren guten Werke sehen und eueren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5, 16. Vgl. Jo 17, 21). Nach Kol 1, 24 b: „Ich ersetze in meinem Fleische, was an den Bedrängnissen Christi noch aussteht für seinen Leib, die Kirche“, erhalten durch die mystische Verbindung mit dem Herrn die irdischen Unternehmungen des Christen, die immer leidbestimmt sind⁴¹, einen Wert für die Gemeinschaft der Kirche und damit für die gesamte Schöpfung. Die Heilsolidarität zwischen Christus, den Christen und der Schöpfung entbehrt nicht des biblischen Ortes. Ich möchte ein Wort des eingangs erwähnten Moraltheologen Hirsch er erweitern und sagen: Nicht nur „der Mensch und seine Kräfte“, sondern auch die Welt und ihre Kräfte „sind das Mehl, Jesus Christus in der Einigkeit des heiligen Geistes ist der Sauerteig . . . Nur das ist die Frage: Wie der Proceß dieser Durchsäuerung geschehe, namentlich: Wie der Mensch in diesem Durchsäuerungsprocesse mitzuwirken habe“⁴².

Es erscheint notwendig, nachdrücklich daran zu erinnern, daß alle diese Überlegungen von der Voraussetzung ausgehen: eigentlich ist es der gnädige Gott allein, der das Reich Gottes heraufführt und zwar nicht ohne Durchgang durch den Tod. Aber Kirche und Welt sind, wenn auch nicht im gleichen Sinne, das Operationsgebiet der Herrschaft Christi und damit auch des Christen. Aus dieser Überzeugung wird die Schlußfolgerung abgeleitet, daß sich nicht nur die Kirche in der Welt auf die Endvollendung hinbewegt, sondern im gewissen Sinne auch die Welt selber. Der französische Theologe Yves Congar schreibt in seinem bemerkenswerten Buch: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laienstandes*: „Wir möchten diese Sicht einfach vervollständigen oder entfalten und sagen, daß die Früchte des menschlichen Mühens und der positive Gehalt der menschlichen Entwürfe in das endgültige Gnadengeschenk aufgenommen und so dem Menschen wiedergegeben werden . . . Gott wird wohl alles von oben und alles erneuert schenken. Aber nach seinem Plane sollen wir bei allem mitgearbeitet haben“⁴³.

Der christliche Realismus bemüht sich, die Spannungsmittel zwischen einem gesteigerten Mißtrauen zur Welt und einem illusionären Vertrauen in die Welt durchzuhalten im nüchternen Gehorsam gegenüber dem Offenbarungswort, wonach „die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen ward . . . aber auf Hoffnung hin“ (Röm 8, 20). Das Schiff der Welt wird nicht zerstört werden. Es wird gleichgestaltet werden „dem Erstgeborenen

⁴¹ L. Bouyer, *Mensch oder Christ*. Mainz 1949, 28 ff. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und dogmatische Untersuchung zu Kol 1, 24 b*. Bonn 1956.

⁴² J. B. v. Hirsch, *Die christliche Moral*. Tübingen 1845, II, 22.

⁴³ Y. Congar, *Der Laie* 164 f.

vor aller Schöpfung“ (Kol 1, 5) als dem Urbild aller Dinge. Nicht bloß die Leiber der Erlösten, die gesamte erlöste Welt wird „zur Gleichgestalt mit seinem verherrlichten Leibe verwandelt“ werden (Phil 3,21). Als verklärter Außenleib der Seligen wird die Welt erhoben werden „zum vollkommenen Organ ihres (der Seligen) neuen kosmischen Weiterlebens in Gott“⁴⁴. Der christliche Realismus bejaht somit bei allem Wissen um die Erlösungsbedürftigkeit und das Todeslos der Welt die gnadenhafte Würde der Welt und der Arbeit in und an der Welt.

B.

Das positiv akzentuierte Weltverständnis des Christen bedingt das vorwiegend positive Weltverhältnis des Christen. In der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist gemäß dem Kulturbefehl in Gen 1, 28 die herrscherliche Position des Menschen über die geschaffene Welt grundgelegt⁴⁵. In der Gotteskindschaft des Christen wird diese Herrschaftsstellung zur Dienstbereitschaft gegenüber der Erlösten und zu erlösenden Welt nach dem Wort und Beispiel Jesu Christi näherhin bestimmt⁴⁶. Der Nachdruck, den die Predigt Jesu auf die Weltverneinung legt, trifft das weltliche, d. h. selbstbezogene und selbstsüchtige Denken des gottfernen Menschen, der vergebens versucht, aus dem Monolog mit sich selber auszurechnen. Die Weltverneinung des Christen erweist sich als „radikale Absage an jede Art von Selbstsucht . . . als Überwindung der ‚inneren Weltlichkeit‘“⁴⁷. Demgegenüber bewährt sich die Weltbejahung des Christen in der selbstlosen Hingabe an Gott im Glauben an die personale Struktur der Schöpfung und in der Liebe zur eschatologischen Struktur der Schöpfung. Das Verhältnis des Christen zur Kreatur ist also nicht sachbestimmt, sondern personbestimmt.

Nur mit Ehrfurcht kann der Christ der Welt und ihrer Ordnung gegenüberzutreten, weil er sich durch die Welt und deren Ordnung vom Schöpfer angesprochen weiß. Sein ethisches Bemühen richtet sich darauf, diesen Anspruch Gottes durch alle erbsündig gestörten Frequenzen und Anfechtungen hindurch möglichst deutlich zu vernehmen, um eine entsprechende Antwort geben zu können. Diese Antwort muß verantwortet werden.

⁴⁴ A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches*. Frankfurt 1960, 292. Prinzipiell gilt: „Gott zerstört nichts Positives, außer wenn ein moralischer Grund ihn dazu nötigt, wie z. B. bei der Beraubung des Gnadenstandes durch die Todsünde.“ Nach J. Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*. Paderborn 1960, III, 58 f. Vgl. Weish 11, 24: „Denn du liebst alles Seiende und nichts verabscheust du von dem, was du geschaffen hast.“

⁴⁵ Vgl. Ps 8, 6-9; Sir 17,2 ff.; Weish 9, 2 f. 10, 2.

⁴⁶ Mt 20, 28; Lk 12, 37, 22, 27; Joh 13, 13 ff.

⁴⁷ Völkl, a. a. O. 456.

Gewiß ist Anfang und Vollendung der Schöpfung in Gott beschlossen. Doch ist die gegenwärtige Heilszeit nicht bestimmt durch eine Erlösung von der Welt, sondern durch die Erlösung der Welt. Die gesamte erbsündig gestörte Schöpfungswirklichkeit Adams ist bereits der Erlösungswirklichkeit Christi unterstellt. Wegen seiner Einverleibung in Christus in Glaube und Taufe kann auch der einzelne Christ der Erlösung der Welt nicht unbeteiligt gegenüberstehen. Er ist engagiert durch den Dienstauftrag gegenüber der schon erlösten und noch zu erlösenden Welt. Dieser Dienstauftrag vollzieht sich, wenn wir von der sakramentalen Wirkmöglichkeit absehen⁴⁸, vornehmlich auf zwei Weisen: Im sachgerechten Weltdienst vor allem an der apersonalen Umwelt und im dialogischen Weltdienst an der personalen Mitwelt.

I.

Auf Grund der personalen Struktur der Welt ist der Christ im sachgerechten Weltdienst dazu gehalten, „Gottes Erkennen, Wollen und Lieben, wie es ihm in der Schöpfung nahekommt und anschaulich wird, nachzuerkennen, nachzuwollen und nachzulieben“. Er muß das „sachliche Werkziel“ der Schöpfung zu seinem „persönlichen Wirkziel“ integrieren⁴⁹.

a) Den Zuspruch Gottes an den Menschen in der Schöpfung mißdeutet der praesumierte Eschatologismus. Er ist nichts anderes als ein meist uneingestandener Protest gegen die Vorläufigkeit und die Unübersichtlichkeit des Wegcharakters der erlösten und noch zu erlösenden Welt. Darum versucht er die Hinbewegung der Welt auf die zukünftige Endvollendung bereits hinieden vorwegzunehmen. Die Haltung der Vermessenheit verbirgt sich hinter vielen Gesichtern. Hierzu gehört z. B. der Auszug aus der Welt, den Asketen in der Absicht vollzogen, schon in dieser Heilszeit ein „engelgleiches Leben“ zu führen⁵⁰. Eine gröbere Version dieser Ungeduld ist der mittelalterliche Divinismus, das Bemühen, die gesamte Welt schon hinieden der Vormundschaft der Kirche zu unterstellen. Er ist nichts anderes als die Projizierung des Monophysitismus in das Verhalten des Christen zur Welt. Das Ergebnis ist im Abendland ein aggressiver Antiklerikalismus, während im Morgenland eine „Desinkar-

⁴⁸ Über die nicht zu übersehende sakramentale Bevollmächtigung und Beauftragung des Christen vgl. J. G. Ziegler, *Der ganze Mensch aus Christus. Eucharistische Frömmigkeit als Prinzip des christlichen Vollkommenheitsstrebens*. In: *Der große Entschluß* 16 (1961) 200–204; 247–250; 297–299; 344–348.

⁴⁹ A. Auer, a. a. O. 105. 107.

⁵⁰ Eine verhängnisvolle Rolle spielte die tendenziöse Exegese des Auferstehungsbescheides in Mk 12,25 Par: „Bei der Auferstehung werden sie weder heiraten noch geheiratet werden, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.“

nation“ die orthodoxe Kirche auf die Liturgie beschränkt⁵¹. Als eine wohl manchmal krankhafte Abwandlung derartiger Verkürzungen stellt sich ein intoleranter Pazifismus dar, der das Reich des Friedens, in dem nach Is 11, 7 „der Löwe das Stroh frißt wie das Rind“, durch Gewaltlosigkeit erzwingen möchte⁵².

Zwar muß im mystischen Leib Christi, der Kirche, die Herrschaft Christi in der Welt bezeugt und durchgesetzt werden, indem in der Gemeinschaft der Gläubigen nicht mehr Mann oder Frau, Grieche oder Barbar, Sklave oder Freier, Herr oder Diener (Kol 3, 11; 1 Kor 12, 13; Joh 13, 16) gelten. Aber die trennenden Scheidewände (Eph 2, 14) werden nach der Absicht Gottes erst dann völlig niedergelegt sein, wenn bei der Parusie die Schöpfungswirklichkeit in die Erlösungswirklichkeit ohne jeden erbsündigen Restbestand überführt sein wird. Darum ist es unredlich, schon jetzt so tun zu wollen, als ob die Tugend der Hoffnung auf die zukünftige Endvollendung nicht das immerwährende Kennzeichen des Christen *in statu viatoris* zu sein brauchte. Das hindert den Christen indes nicht, als „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 9) nach Kräften die Herrschaft Christi zu bezeugen. Gerade die drängende eschatologische Dynamik des sachgerechten Weltdienstes, die in die Polarität zwischen Schöpfung und Erlösung eingespannt ist, wirkt wie ein steter unangenehmer Stachel im Fleisch des Christen. Sie treibt ihn an, mit Christus auf dem Wege zur Erfüllung voranzuschreiten, ungeachtet des Wissens, daß das Ziel hinieden nicht erreicht wird. Dagegen wehren sich seit je die eschatologischen Sektierer.

b) Es ist aber ebenso verfehlt, dieser Spannung entgehen zu wollen, indem man versucht, sich in bewußter Weltimmanenz nur auf den anderen Pol, die Schöpfungsordnung, abzustützen. „Die Dinge (und auch die Menschen) existieren nicht im Zustand eines einfachen Nebeneinander, sondern in einer Ordnung . . . Sie haben zwar ihre Natur in sich selbst, aber sie finden ihre vollendete Integrität nur durch den Einfluß des höheren Prinzips“⁵³. Die Perspektive, in der die Welt geschaut wird, wird verschoben, wenn unberücksichtigt bleibt, daß erst die personale Struktur der Welt, ihre Ordnung auf Gott, auf Christus und den Menschen hin, die vollkommene Ordnung und Einordnung der Dinge und Menschen ermöglicht. Sich mit rein innerweltlichen und zwischenmenschlichen Relationen begnügen zu wollen, ist zwar ein verständlicher und für

⁵¹ G. Philips, *Der Laie in der Kirche*. Salzburg o. J. 166.

⁵² J. Hirschmann, Ist Gewaltlosigkeit eine christliche Tugend? In: *Geist und Leben* 30 (1957), 179–184. Die christologische Fundierung der Macht ist noch ein Desiderat. Congar, a. a. O. 134 Anm. 73. In LThK fehlt das Stichwort „Macht“. Doch scheint eine Klärung hinsichtlich des Fanatismus mancher pazifistischer Amokläufer dringlich, die im Namen Christi Gewaltlosigkeit nicht nur für sich selber, sondern auch für die Gemeinschaft postulieren.

⁵³ Y. Congar, a. a. O. 109.

die exakte Forschung legitimer Wunsch. Er kann aber kaum jemals sauber durchgestanden werden. Denn die Frage nach den Sinnbezügen der Welt und ihrer Ordnung stellt sich wegen der personalen Struktur der Schöpfung mit bohrender Vehemenz. Die weltimmanente Haltung mußte und muß darum immer wieder in vielerlei Ausdrucksformen ausweichen. Ich erinnere aus der neuesten Zeit an die Fortschrittsgläubigkeit des vorigen Jahrhunderts, die Staatsethik Hegels, das innerweltliche Paradies der Marxisten, den Monismus Häckelscher Prägung und so fort. Alle diese Versuche, ein achristliches oder antichristliches Weltverhältnis zu gewinnen, sind verschwistert durch den jeweils verschiedenartig motivierten Verzicht auf die transzendente Fragestellung. Ihr Weltverhältnis gründet auf einem sektorenhafte Weltverständnis, welche die Dimension der Übernatur ausklammert. So ist es unreal und damit, ungeachtet aller Verdienste, letztlich ungenügend⁵⁴. Die nicht nur in der Ostzone z. Z. propagierte gegenteilige Behauptung, daß jede religiöse Einstellung zwangsläufig zur Vernachlässigung der irdischen Interessen führen müsse, weshalb die Geschichte der Wissenschaft die Geschichte des Atheismus sei⁵⁵, ist, ganz abgesehen von der Frage nach der historischen Stichhaltigkeit, vom spekulativen Ansatzpunkt her verfehlt.

c) Gerade der Christ ist nämlich zu einem sachgerechten Weltdienst befähigt und verpflichtet. Der sachgerechte Weltdienst sucht entgegen den Defektivformen eines präsumierten Eschatologismus oder einer weltimmanenten Verkürzung zu einem offenbarungsgerechten und damit wirklichkeitsgemäßen Weltverhältnis zu gelangen. Alle Kräfte des Christen sind nach ihm dazu aufgerufen, die Herrschaft Gottes in der Welt zu bezeugen durch einen sachgemäßen Gebrauch der Welt. Der Christ weiß wohl, daß die Kultur nicht das direkte Ziel, sondern das unleugbare Ergebnis des christlichen Weltverhältnisses ist. Er weiß aber auch, daß Christus nicht die Schöpfung verdammt hat, sondern die Sünde, und daß die Gnade nicht dadurch wirksamer wird, wenn man die Natur entwertet oder zerstört⁵⁶. Die Kaskade der Liebe Gottes, der die Schöpfung ihr Sein und ihren Sinn verdankt, bricht sich im Herzen des Christen und schlägt empor in der Liebe zu Gott und seiner Schöpfung. Immer wieder läßt darum der Christ von der Welt, überstellt sie dem Willen

⁵⁴ Niels Bohr spricht davon, daß die mechanische Naturauffassung von einer „logischen Komplementarität“ abgelöst worden sei wegen der Unmöglichkeit, mikrophysikalische Prozesse mit der gewohnten Umgangssprache und deren Bildern zu beschreiben. Das habe schon das Wirkungsquantum Plancks und die Umschärferrelation Heisenbergs erwiesen. A. Püllmann, Das Fragezeichen hinter der Atomphysik. Bericht über die Lindauer Tagung der Nobelpreisträger 1962. In: Allgemeine Zeitung. Mainz 1962. 28. Juni S. 15.

⁵⁵ H. Wessel, Viren, Wunder, Widersprüche. Berlin 1961.

⁵⁶ G. Philips, a. a. O. 84–93 geht in dem Kapitel: Gibt es irdische Werte, auf die Frage eines christlichen Humanismus ein. Mit Literatur.

Gottes, um sie von Gott in einem höheren Sinne neu zu erhalten. Dieser ständige Übergang von der Weltdistanz zur Weltnähe kennzeichnet die transitorische Existenz des Christen in der Welt. Sie vollzieht den Durchgang vom Kreuz zur Auferstehung Christi ständig nach. Am Schluß steht jeweils die Weltbejahung, wie ja auch das Kreuz Christi wegen der Auferstehung und nicht die Auferstehung wegen des Kreuzes sich ereignet hat.

Zur Frömmigkeit eines Christen gehört darum undispensierbar, daß der Christ mit der Gnade Gottes darum ringt, seinen Beruf sachgemäß zu meistern, also ein guter Handwerker, Politiker, Künstler, Wissenschaftler, Verwaltungsmann, eine gute Hausfrau usw. zu sein. Aus diesem Grunde mißtraut der Christ einer prometheischen Abwertung der Technik, weil er weiß, daß zur Erfüllung seines Dienstauftrages gegenüber der Welt der technische Fortschritt einfachhin gehört. Nach dem Offenbarungszeugnis in Ex 31, 6 hat Gott selber bei der Errichtung des Bundeszeltens „das Herz aller Kunstverständigen (das heißt der Werkmeister und Techniker) mit Weisheit erfüllt, damit sie alles...auszuführen vermögen“⁵⁷. Johannes B. Metz weist in einer bemerkenswerten These nach, daß erst der sachgerechte Weltdienst des Christen das Weltverhältnis des Menschen sowohl von einer einseitigen Vergöttlichung wie Vermaterialisierung der Welt entzaubert hat. Er sagt: „Die ‚Welt verchristlichen‘ heißt in einem ursprünglichen Sinne sie ‚verweltlichen‘, sie in ihr Eigenes und ihr Eigentum bringen, ihr die kaum entworfenen, kaum geahnten Höhen oder Tiefen ihres Weltseins gewähren, die von der Gnade ermöglicht, von der Sünde aber je schon verhängt oder verschüttet sind“⁵⁸. Das bedeutet zugleich: die völlige Harmonie zwischen Mensch und Welt ist ein eschatologisches Ereignis. Indem aber der Christ die Weltlichkeit der Welt im Hinblick auf ihre personale Struktur ernst nimmt, vermag er in Christus der Versuchlichkeit der Welt standzuhalten, ohne davon fasziniert zu werden⁵⁹. Dient er doch im positiven Weltverhältnis letztlich Gott, im vorletzten allerdings dem Menschen. Das Zwiegespräch, das der Christ im sachgerechten Weltdienst hauptsächlich an der apersonalen Umwelt mit Gott führt, ist nicht zu trennen von dem dialogischen Weltdienst an der personalen Mitwelt.

⁵⁷ Ebenso Weish 7, 16-22.

⁵⁸ J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute. In: Geist und Leben 35 (1962), 183.

⁵⁹ Weish 1, 14: „Denn zum Sein hat er alles geschaffen und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt.“ Nach L. Bouyer, a.a.O. 95 ist die Erlösung „die über die Sünde, welche sie zu einem Mißerfolg zu machen schien, triumphierende Schöpfung“. Aber „nur ein kindischer Optimismus übersieht, wie klebrig die Materie ist“. G. Philips, a.a.O. 91. Gemäß der Situation und Struktur des Einzelnen sind darum innerhalb des sachgerechten Weltdienstes eines christlichen Realismus Akzentverlagerungen legitim. Während R. Schnacken-

II.

Der dialogische Weltdienst beauftragt den Christen zu einem steten Bemühen um das innerkirchliche und außerkirchliche Gespräch. Dieses Gespräch ist nichts anderes als die Weiterführung des Gespräches, zu dem Gott selber den Menschen würdigt. Das Geschenk der Sprache ist dem Menschen und noch mehr dem Christen nicht vorgegeben, sondern aufgegeben.

a) Es wird in unseren Tagen immer öfter gefragt, inwieweit die Christen die Verpflichtung zum innerkirchlichen Gespräch erfüllen. Die Defensivhaltung des nachtridentinischen Katholizismus konnte sich, auf das Ganze gesehen, nicht mit der Aussage des Apostels Paulus in 2 Kor 1, 24 befreunden: „Wir wollen uns ja nicht als Herren eures Glaubens benehmen, nein, wir sind Mitarbeiter an eurer Freude.“ Erst neuerdings hat K. Rahner „Über das freie Wort in der Kirche“ geschrieben und Papst Pius XII. festgestellt, daß der Kirche etwas fehle, wenn ihr die öffentliche Meinung fehle⁶⁰. Letztere setzt eine innerkirchliche Diskussion voraus. Das hinwiederum heißt, Bischöfe, Priester und Laien diskussionsfähig zu machen. Damit könnte zugleich eine gewisse Schizophrenie ausgeräumt werden, die darin besteht, daß viele Christen „als Christen nicht Gebildete und als Gebildete nicht Christen“ zu sein vermögen⁶¹.

Die Bereitschaft zum Gespräch basiert auf der Einsicht in drei Gegebenheiten, nämlich in die responsorische Struktur der christlichen Sittlichkeit, in die gottgeschaffene Individualität des Menschen sowie in die geistes- und heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit. Das sittliche Verhalten des Christen realisiert sich in der freien Antwort auf den persönlichen Liebesanruf Gottes durch Christus⁶². „Jeden (und jede Zeit)

burg, a. a. O. 248 eine „gleichsam von oben nach unten fließende Betrachtung“ vorzieht, läßt A. Auer, a. a. O. 11 „die Mysterien der Schöpfung und des Heiles nicht allseitig, sondern einseitig, eben nach ihrem sozialen und kosmischen Heilssinn zur Darstellung kommen“.

⁶⁰ K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche*. Einsiedeln 1953. Pius XII., Ansprache vom 24. 12. 1945. AAS 38 (1946), 22; vom 17. 2. 1950. AAS 42 (1950), 251—257; vom 18. 9. 1951. AAS 43 (1951), 732 f; vom 15. 5. 1953. AAS 45 (1953), 401.

⁶¹ J. A. Otto, *Religiöse Bildungshilfe*. In: *Die Katholischen Missionen* 81 (1962), 45. Die geringe Präsenz der Katholiken im akademischen Bereich der Bundesrepublik läßt darüber nachdenken, ob nicht die landläufige Spiritualität, die den Gehorsam „als des Christen Schmuck“ und nicht die Liebe als erste Tugend hinstellt, einen Einfluß ausgeübt hat. K. Rahner, *Zur Theologie des Konzils*. In: *Stimmen der Zeit* 87 (1961/62), 327 f.: „Gott hat in seiner Kirche nicht zugunsten der Hierarchie abgedankt. Man darf darum nicht meinen, das Amt sei im alleinigen Besitz des Geistes und der Gehorsam sei die Tugend, die alles andere ersetze.“ Es ist nicht tugend- sondern lasterhaft, wenn ein Seelsorger es gerne sieht, daß die Gläubigen ihm alles und jedes zur Entscheidung vorlegen. Er ist vielmehr beauftragt, die Gewissen zu bilden.

⁶² B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Freiburg i. Br. 1961, I, 83—86.

mit einer anderen Stimme ruft Gott" (H. Carossa)⁶³. Wenn Christus den Menschen durch die Offenbarung aus dem Gefängnis des heidnischen Monologs zur Freiheit des christlichen Dialogs erlöst hat, hat er der Kirche als seinem geheimnisvollen Leibe die Dienstbereitschaft zum Gespräch aufgetragen. Paulus hat das wohl erkannt (1 Kor 12 f.). Es soll nicht verschwiegen werden, daß von Anfang an bestimmte kirchliche Kreise ihre Sendung mehr statisch im Sinne des Bewahrens und weniger dynamisch im Sinne einer offenen Auseinandersetzung verstanden haben. Als Kronzeuge wird Jakobus angeführt⁶⁴. Heute scheint es jedoch notwendig zu sein, den Akzent auf eine freimütige Auseinandersetzung zu verlegen.

Niemand kann die Ansätze zur praktischen Verwirklichung übersehen, die sich in einer fortschreitenden Demokratisierung der gottgesetzten hierarchischen Verfaßtheit der Kirche abzuzeichnen beginnen. Das Bischofsamt wird aufgewertet, die Kurie internationalisiert, das Amt des Dekans mit jurisdiktionellen Vollmachten ausgestattet⁶⁵. Wenn der rein rezeptive Vorlesungsbetrieb der theologischen Ausbildung durch einen modifizierten Einbau der mittelalterlichen *disputatio* aufgelockert würde, würde der Dialogfähigkeit des Priesters ein nicht geringer Dienst erwiesen⁶⁶. Damit würde auch dem oft beklagten Mangel an Kontaktfähigkeit

⁶³ F. Rotter, Die Gabe unseres Daseins. Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfeld der „immerwährenden Philosophie“. Mainz 1962, 143: „Das jeweilige menschliche Dasein ist in Kraft der geschaffenen Teilhabe an dem inneren Daseinsja Gottes von so eindeutigem Wert, daß es dem Menschen wesentlich gegeben und aufgegeben ist, sich seinem (je) empfangenen Dasein einfachhin und ungeschmälert anheimzustellen.“

⁶⁴ G. De Jaïfve, Le dialogue dans l'église. In: Études 312 (1962), 362 f.

⁶⁵ Z. B. in der Diözese Metz. In: Herderkorrespondenz 10 (1960/61), 446 f. Lebendige Seelsorge 1962 Heft 6 ist dem Thema „Das Dekanat“ gewidmet. Vgl. J. G. Ziegler, Der Zug zur Vereinheitlichung. Gottes Anruf an die Seelsorge in unserer Zeit. In: Klerusblatt 4 (1961), 56. In der inneren wie in der äußeren Struktur der Kirche zeichnete sich bislang die vertikale Gliederung überdeutlich ab. Kommunion wurde vertikal als Vereinigung mit Christus gelehrt und gelernt, wobei die horizontale Gemeinschaft mit den Gliedern Christi zu wenig bewußt wurde. Vgl. J. G. Ziegler, Der soziale Charakter und der soziale Auftrag der Eucharistie. In: Klerusblatt 40 (1960), 282–286. 303–305. Die Bischöfe sind auf Rom ausgerichtet, die Pfarrer auf ihren Bischof, die Gläubigen auf den Pfarrer. Die „Richtung auf den Vordermann“ wird beachtet, die gegenseitige Tuchfühlung und „Seitenrichtung“ fast übersehen. Die angekündigte Aufwertung des Bischofsamtes durch das Konzil wird den bereits angebahnten Ausgleich voranbringen.

⁶⁶ Bereits Robert von Melun († 1167) beklagte die lectio, die lediglich kommentierende Tätigkeit des lectors. Ein Menschenalter später ist dank der Übersetzung der aristotelischen Topik die disputatio in den Hörsaal eingeführt und die Zuordnung von auctoritas und ratio hergestellt. M. Gr a b m a n n, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i., B. 1911, II, 218 f. Die möglichen Auswirkungen der Apostolischen Konstitution „Veterum sapientia“ über die

des Klerus gegenüber den Gläubigen in etwa abgeholfen werden können. Wie sehr das Verhältnis Priester - Laie ernst genommen wird, kann aus der Einladung von Laien zur Teilnahme an Diözesansynoden abgelesen werden⁶⁷. In einer Pfarrei der Bannmeile von Messina wurde trotz des Widerstandes des Klerus mit Billigung der Kurie erstmals eine Pfarrsynode abgehalten. Der Erfolg rechtfertigte den Versuch⁶⁸. Immer mehr wird auch der jährliche Hausbesuch als *condicio sine qua non* einer verantwortlichen Seelsorge anerkannt⁶⁹. Der auf Autorität und Gerechtigkeit fußende monologische Charakter des Einmannbetriebes der traditionellen Pfarrei macht einer in der Liebe gegründeten dialogischen Form der Pastoration Platz. Dadurch wird dem Subsidiaritätsprinzip nicht nur in der Predigt, sondern auch in der Praxis Rechnung getragen. Es ist nicht das geringste Verdienst der Konzilseinberufung, zum Gespräch über die *ecclesia semper reformanda* auch die Laien aufgerufen zu haben⁷⁰. Und wenn allen Ernstes die Frage aufgeworfen werden konnte, ob nicht durch das Konzil die Möglichkeit eines echten innerkirchlichen Pluralismus im Bereich von Lehre, Kult und Verfassung aufgezeigt werden sollte, so wird durch eine solche Diskussion dem dialogischen Weltdienst der Christen ernstlich Rechnung getragen⁷¹. Gott hat die Menschen nicht uniform erschaffen und darum auch nicht uniform gewollt. Auch in der Erlösungsordnung steht neben der Amtsgnade des Geweihten das Charisma des getauften und gefirmten Christen, neben der Sendung *ex officio* die Sendung *ex spiritu*⁷².

b) Das bedeutet, daß das innerkirchliche Gespräch auch mit den getrennten Christen geführt werden muß. Sie sind getauft und deshalb vom heiligen Geist erfüllt⁷³. Folglich ist es sehr wohl möglich, daß Fragen der getrennten Christen „auch Anfragen des heiligen

Förderung des Studiums der lateinischen Sprache v. 22. 2. 1962 müssen allseitig durchdacht werden. Text in Herderkorrespondenz 16 (1961/62), 318—321.

⁶⁷ So in Graz und Limburg. J. B. Hirschers Schrift, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849, welche die Beiziehung von Laien zu Diözesansynoden vorschlug, wurde indiziert.

⁶⁸ Bericht in Herderkorrespondenz 16 (1961/62), 345 f.

⁶⁹ Th. Blieweis, Der pastorale Hausbesuch in den österreichischen und deutschen Diözesansynoden. In: Der Seelsorger 31 (1962), 201—209.

⁷⁰ Die Überlegungen von Laien zum Konzil haben einen beachtenswerten und beachteten literarischen Niederschlag gefunden. Die Kardinäle Alfaro, Döpfner und König befürworteten die Teilnahme von Laien am Konzil.

⁷¹ Vgl. H. Bacht, Das kommende Konzil und die Erwartungen der christlichen Welt. In: Catholica 15 (1961), 232—239.

⁷² Y. Congar, a. a. O. 534—572.

⁷³ Nach Herderkorrespondenz 16 (1961/62), 290 in den lesens- und beherzigenswerten Ausführungen zur „Allgemeinen Gebetsmeinung“ des Papstes für Mai 1962: „Eine größere gegenseitige Wertschätzung und genauere Kenntnis zwischen Katholiken und getrennten Christen möge den Weg zur Einheit ebnen.“

Geistes“ mitenthalt⁷⁴. Unsere theologischen Überlegungen sollten sich darum nach einem Worte Kardinal Beas „mehr und mehr in einem Geiste des Dialogs mit unseren Brüdern vollziehen“⁷⁵. Hier wird wiederum deutlich, warum gerade innerhalb der katholischen Kirche unserer Generation die Diskussion zwischen Theologen und Gläubigen einerseits und zwischen Gläubigen und der Hierarchie andererseits verlebendigt werden muß — in einem Augenblick nämlich, in dem sich die christlichen Konfessionen zum ersten Male in breitem Umfang zu einem echten Gespräch anschicken⁷⁶.

Bislang standen sich die christlichen Konfessionen wie Igel mit aufgerichteten Stacheln gegenüber. Wagten sie wirklich einmal auf den anderen zu sehen, konnten sie dessen wahre Gestalt kaum in den Blick bekommen. Was haben sich unsere Väter wohl gedacht, wenn sie in Joh 17, 21 lasen: „daß auch sie in uns eins seien — damit die Welt zum Glauben komme, daß Du mich gesandt hast?“ Warum haben sie den in dieser Jesusbitte indirekt ausgesprochenen ernstesten Hinweis übersehen, daß sich die Spaltung der Christenheit als Hindernis für den Glauben und als „Grund“ für den Unglauben auswirkt? Die gegenseitigen Affekte waren durch Jahrhunderte derart intensiv gepflegt worden, daß sie den Zugang zum Verständnis des Textes verstellten. Nicht wenige Christen bangen darum, daß das Gnadenangebot der gegenwärtigen Stunde, die sich von dem o. a. Herrenwort angerufen und aufgerufen weiß, vergeblich empfangen werden könnte. Für eine fruchtbare Begegnung mit den getrennten Brüdern erscheint darum die Askese eines unermüdlichen und selbstlosen Abbaus der gegenseitigen Voreingenommenheiten ebenso dem Willen des Herrn zu entsprechen⁷⁷ wie das beharrliche Bemühen um das Reden (nicht Gerede) unter Katholiken als Vorbedingung für ein allumfassendes, das heißt katholisches Reden mit der gesamten Christenheit.

⁷⁴ Herderkorrespondenz, a. a. O. 338 in der Erklärung der „Allgemeinen Gebetsmeinung“ für Juni 1962: „Alle in Christus Getauften mögen williger den Eingebungen des Heiligen Geistes folgen.“

⁷⁵ Herderkorrespondenz, a. a. O. 290. Als vorbildlich gilt H. Fries, Das Gespräch mit den evangelischen Christen. Stuttgart 1962.

⁷⁶ G. Dejaifve a. a. O. 368 ff.

⁷⁷ Laut Bericht der Allgemeinen Zeitung. Mainz 1962 vom 3. Juli 1962 S. 7 bezeichnete Kirchenpräsident Guiterrez-Marin (Barcelona) auf der Jahrestagung des Gustav-Adolf-Werkes 1962 in Mainz „es als die wichtigste Aufgabe seiner Kirche, jene Menschen (die spanischen Arbeiter) vor dem Atheismus zu retten. ‚Es ist viel verborgenes Leben in der spanischen Wüste‘ rief der Kirchenpräsident den Versammelten zu“. Nur mit Betrübnis erfährt man, daß das sicher korrekturbedürftige interkonfessionelle Klima Spaniens sozusagen als Paradebeispiel Jugendlichen und 1500 Lehrern vorgeführt wurde, wobei mehrmals „spontaner Beifall“ aufbrannte. Von den „Zeichen der Hoffnung“ (The Christian Century v. 28. 3. 1962 nach Herderkorrespondenz 16 [1961/62], 405) war keine Rede. Jedermann wird froh darüber sein, daß auf der gleichzeitigen Jah-

c) Das positive Weltverhältnis des Christen fordert die Intensivierung des innerkirchlichen Gespräches, jedoch nicht als Selbstzweck. Wird doch dadurch zugleich der einzelne Christ zum dialogischen Welt-dienst außerhalb der Kirche befähigt. „Die öffentlichen Meinungen können nur dann christlich inspiriert werden, wenn innerhalb der Kirche selber eine öffentliche Meinung herrscht“⁷⁸. Angefangen von der Kurie in Rom über die Kurien der Bischöfe bis zu den einzelnen Pfarr-ämtern ist die Einsicht in die Berechtigung und eine daraus gefolgerte Berücksichtigung der modernen Kommunikationsmittel noch weithin ungewohnt⁷⁹. Oftmals ist vielmehr die Klage und Anklage zu hören, daß die weltlose Religion die religionslose Welt⁸⁰ verschuldet habe. Die Behauptung, daß „die Entwertung des Diesseits die Kehrseite der Religion des Jenseits sei“⁸¹, trifft jedoch nicht das Wesen des christlichen Weltverhältnisses, sondern asketische Fehlhaltungen vieler Christen. Das Gebet Jesu für seine Apostel in Joh. 17, 16.18 „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmest, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrest . . . Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“, fordert die Kontaktaufnahme des Christen auch mit der gottfremden Welt.

Diese ist nicht möglich ohne ein Eingehen auf die Sprechweise und Denkformen der je gegenwärtigen Welt. Aus diesem Grunde wird immer entschiedender angestrebt, daß die Tore der neuscholastischen Zitadelle, in der sich die katholische Wissenschaft vor hundert Jahren eingegelt hat⁸², aufgestoßen werden, um eine echte gegenseitige Auseinandersetzung mit Menschen aller Richtungen zu ermöglichen. Hierin liegt der *καρπός*, das Gebot der Stunde. „Die Religion hat so oft in dieses moderne Leben nur grundsätzlich und praktisch ahnungslos gesprochen, daß sie allmählich den Kredit verloren hat, und die Weltkundigkeit hat sich so übernom-

restagung des Bonifatiusvereins in München niemand daran gedacht hat, hinsichtlich der Gläubigkeit evangelischer Kernlande von einer „Wüste“ zu sprechen. Vgl. Klerusblatt 42 (1962), 255–259. Beispiele, die als Affektmacherei gedeutet, oftmals wahrscheinlich mißdeutet werden können, lassen sich hüben wie drüben anführen. 1. Kor 13, 4-7 überfordert den Christen, wenn nicht das Gebet füreinander das Gespräch miteinander trägt.

⁷⁸ B. Häring, Kirchliche Verkündigung und Massenmedien. In: Lebendige Seelsorge 13 (1962), 37–42.

⁷⁹ Man denke etwa an die verunglückte Pressekonferenz des Pressereferenten des Konzils, Erzbischofs Felici vom 18. 4. 1961. Herderkorrespondenz 15 (1960/61), 391 f. An den meisten Ordinariaten ist ein Pressereferent unbekannt. Wie viele Pfarrer finden kein richtiges Verhältnis zum Kirchenrat.

⁸⁰ M. Schlüter-Hermkes - G. K. Frank, Weltlose Religion - gottlose Welt. In: Hochland 45 (1952), 119–130.

⁸¹ N. Hartmann, Ethik. ²1935, 76.

⁸² B. Welte, Zum Strukturwandel der kath. Theologie im 19. Jahrhundert. In: Freiburger Dies universitatis II. Freiburg i. Br. 1953/54, 25 ff.

men, daß sie das Zutrauen zu sich selber verloren hat⁸³. In dieser Situation ist nichts so sehr notwendig und notwendig als der dialogische Weltdienst des Christen. Dadurch wird nicht nur die stets sich erneuernde Lebenskraft der Kirche bezeugt. Durch den Zusammenschluß mit allen Menschen guten Willens wird die Humanisierung der Welt vorangetragen. In dem Maße, in dem die gottgeschaffene und christuserlöste Welt menschlich wird, wird sie auch christlich, wird in ihr die Herrschaft Christi durchgesetzt. Als Vorbedingung dafür, daß die Kirche ihre Aufgabe als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft⁸⁴ in unseren Tagen erfüllen kann, gilt die Feststellung Y. Congars „Die Wiederannäherung der getrennten Christen und die Durchdringung der Welt mit dem christlichen Glauben sind nur denkbar, wenn die Kirche im Bewußtsein ihrer Verpflichtung zur Katholizität und zur Menschlichkeit sich in den Dialog einläßt, handle es sich um die anderen christlichen Kirchen, handle es sich um die marxistische, liberal-materialistische oder die Dritte Welt“⁸⁵.

Die Antwort auf die Frage nach dem Weltverständnis und dem Weltverhältnis des Christen kann weder eindeutig negativ noch eindeutig positiv ausfallen. Sie enthält sowohl ein Nein wie ein Ja. Letztlich aber überwiegt das Ja. Das positiv akzentuierte Weltverständnis des Christen beruht auf der personalen und eschatologischen Struktur der Welt. Das positiv akzentuierte Weltverhältnis des Christen besteht im sachgerechten und dialogischen Weltdienst. Die vorwärts drängende Dynamik der christlichen Gläubigkeit wird gesteuert von der christlichen Tugend der Hoffnung. „Auf Hoffnung hin sind wir gerettet“ (Röm 8, 24). Der Sieger wird das Quellwasser des Lebens erben, der Feigling den zweiten Tod (Apk 21, 17 f.). Das Programm der eschatologisch orientierten Weltüberlegenheit des christlichen Weltverständnisses und Weltverhältnisses ist zusammengefaßt in den beiden Vater-unser-Bitten: Dein Reich komme. Dein Wille geschehe — in uns und um uns.

⁸³ A. Delp, Die Erziehung des Menschen zu Gott. In: Stimmen der Zeit 73 (1946), 232.

⁸⁴ Pius XII., Ansprache: Die völkerumspannende Einheit der Kirche, ihr Einfluß auf die Grundlagen der Gesellschaft. AAS 38 (1946), 149. Vgl. A. F. Utz - J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Freiburg Schw. o. J. II, 2106—2120.

⁸⁵ Y. Congar, In: *Esprit*, a. a. O. 699 f. Zitat nach Bericht der Herderkorrespondenz 16 (1961/62) 302.

Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht*

Von Dr. theol. Wolfgang Trilling, Leipzig

Immer drängender werden heute die Probleme der verschiedenartigen Gestaltung der vier Evangelien empfunden. Der tiefe Einschnitt in der Theologie, der mit der Anwendung historisch-kritischer Forschungsmethoden markiert wird, hat eine gewisse Unsicherheit erzeugt. Man weiß nicht genau, was als historisch zuverlässig zu gelten hat, und der Meinungen dazu scheint es so viele zu geben wie Bücher darüber. Man weiß, daß die Evangelien in vielen Einzelheiten voneinander abweichen und ist oft unsicher, wie man diese Tatsache zu bewerten habe. Man weiß um die dominierende Rolle dessen, was man mit einem modernen Schlagwort „apostolisches Kerygma“ nennt, und kann doch oft nicht sagen, in welchem Verhältnis die evangelische Überlieferung von Jesus Christus zu ihr steht. Es ist eine Fülle von Fragen in Bewegung gekommen, die hier nicht einmal angedeutet werden können. Im folgenden soll nur der bescheidene Versuch gemacht werden, die *Verschiedenartigkeit der Jesusüberlieferung*, wie sie uns in den Evangelien geboten wird, *theologisch zu deuten*. Es kann dabei nicht um fertige und allen Tatbeständen gerecht werdende Lösungen gehen. Vielmehr soll nur eine Schneise in dem Dickicht der Probleme geöffnet werden, die es vielleicht ermöglicht, manches deutlicher zu sehen oder nur einige Fragestellungen zu präzisieren¹.

* In den Anmerkungen ergänzter Nachdruck aus „Miscellanea Erfordiana“. Hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann. — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1962 (Erfurter Theologische Studien Bd. 12), Seite 74–89. Die Schriftleitung meinte diesen wichtigen Beitrag den Lesern der TThZ zugänglich machen zu sollen und dankt den Herausgebern der „Miscellanea Erfordiana“ für die Nachdruckerlaubnis.

¹ Im folgenden abgekürzt verwendete Literatur:

J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951.

G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamental-theologische Studie zum Begriff des Apostolischen* (in: *Die Einheit in der Theologie*), München 1952, S. 305–323.

H. Fries, *Das Anliegen Bultmanns im Lichte der katholischen Theologie* (in: *Kerygma und Mythos V*), hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1955, S. 29–43.

F. Mußner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*: BZ (NF) 1 (1957) 227–252.

K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Quaestiones disputatae I), Freiburg 1958.

H. Schürmann, *Die Heilige Schrift im Gemeindeleben* (in: *Im Dienste des Wortes*), Leipzig 1959, S. 54–80.

P. Lengsfeld, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien III), Paderborn 1960.

I. Literarische und theologische Einheit

Zunächst gilt es, den Tatbestand nüchtern zu skizzieren. Es geht nämlich nicht nur darum, daß zwischen der Darstellung der einzelnen Evangelisten manche Unstimmigkeiten herrschen, die je einzeln mehr oder weniger einleuchtend erklärt werden könnten. Hier wollen wir aber nicht nach den Einzelheiten in Übereinstimmung und Abweichung, auch nicht nach den Einzelstücken, die in den Sammelwerken der Evangelien aufgenommen worden sind, fragen, sondern nach der Gesamtgestalt der Evangelien. Jedes Evangelium ist zunächst eine *literarische Einheit*, eine geschlossene schriftstellerische Arbeit, die nach stilistischen Richtbildern und Gesetzen gebaut ist. Und dies nicht nur hinsichtlich des Erzählungsstoffes, bei dem jeder leicht bereit wäre, dem Schriftsteller einen gewissen Spielraum in der Darstellungsweise einzuräumen, sondern auch hinsichtlich der Wiedergabe der Herrenworte. Betreffen die Abweichungen im Text auch oft nur geringfügige stilistische Änderungen, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß es nur eine geringe Zahl von Jesusworten gibt, die völlig übereinstimmend wiedergegeben werden. Ein Blick in die Synopse zeigt, daß diese Selbständigkeit der jeweiligen Verfasser sich auf den *gesamten Stoff* bezieht, nicht nur die Fassung der einzelnen Stücke, sondern auch die Zusammenfügung, Verknüpfung, die kompositorische Gestaltung von größeren Gruppen und dem ganzen Werk. Diese Selbständigkeit jedes der vier Bücher hat ja bis in die jüngste Zeit hinein die Auffassung vor allem auf katholischer Seite begünstigt, in hohem Maße mit der mündlichen Tradition zu rechnen, da man sie dem Verfasser selbst nicht zutrauen mochte. Die Lage hat sich aber insofern völlig gewandelt, als man mit immer größerer Sicherheit die *literarische Abhängigkeit*, wenigstens der Synoptiker untereinander, als bleibendes Forschungsergebnis anerkannte, und zwar auf der Grundlage der sogenannten Zwei-Quellen-Theorie. Deren sicherste Position ist die voneinander unabhängige literarische Abhängigkeit des Matthäus und Lukas von Markus. Zwar bleibt auch bei der Anwendung dieser Hypothese für die Ansetzung verschiedener Traditionen und für die Wirksamkeit der lebendigen Tradition überhaupt noch ein gewisser Spielraum, trotzdem gilt, daß es sich bei den zahllosen Varianten normalerweise um bewußte, intendierte, vorsätzliche Änderungen handelt, die von menschlichen Verfassern vorgenommen worden sind. Das Evangelium zu erforschen heißt danach zunächst, nach seiner literarischen Gestalt zu fragen.

H. Ristow — K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960.

Die Fragen nach dem Sinn und der Berechtigung dieser Eingriffe mehrten sich, wenn man jedes Evangelium in seiner inneren Struktur und Gesetzlichkeit zu erfassen sucht, wie das neuerdings aus einer redaktionsgeschichtlichen oder besser redaktionskritischen Fragestellung heraus versucht wird. Jedes Evangelium ist auch eine *theologische Einheit*, von kerygmatischen, didaktisch-theologischen und kompositorischen Anliegen durchzogen, und zwar von Anfang bis Ende! Der gesamte aufgenommene Stoff wird so von übergreifenden Leitbildern her durchformt und damit jede Perikope und jedes Einzellogion in neue, eigene Bezüge gebracht. In manchen Fällen geschieht das so unauffällig, daß am Wortlaut kaum eine Veränderung wahrzunehmen ist und sich doch zwei verschiedene Aussagerichtungen ergeben². In anderen Fällen drückt sich die Verschiebung auch im Wortlaut aus. So ist es doch ein nicht unerheblicher Unterschied, ob Jesus sagt: Von denen, die hier stehen, gibt es einige, die den Tod nicht schmecken werden, „bis sie das Reich Gottes mit Macht kommen sehen“ (Mk 9, 1), oder: „bis sie den Menschensohn in seinem Königtum kommen sehen“ (Mt 16, 28), oder: „bis sie das Reich Gottes sehen“ (Lk 9, 27). Es ist nicht möglich, die Abweichungen so aufeinander abzustimmen, daß jede Fassung genau das gleiche bedeutet. Vielmehr hat jeder der drei Synoptiker eine bestimmte Aussage machen wollen, und Matthäus und Lukas haben sie der ihnen vorgegebenen Markus-Form eingeprägt. Jedes Evangelium hat auch seine eigene Färbung und Auffassung von den großen Themen, die es darstellt: vom alttestamentlichen Gesetz, dem Reiche Gottes, der Messianität Jesu, der Bewertung der Zuhörer, Jünger und Gegner. All das muß zunächst gehört und behutsam aufgespürt werden, ehe man die Frage nach der größeren und geringeren Nähe zum geschichtlichen Ereignis stellt. Und dann ist nicht einmal in allen Fällen sicher ausgemacht, daß die überlieferungsgeschichtlich primäre Fassung auch die geschichtlich primäre ist. So scheint etwa Matthäus in manchen Fällen — trotz seiner Abhängigkeit von dem älteren Markus — sachlich das Richtigere getroffen zu haben, da manche Fragen in seinem Milieu schärfer zu fassen waren als in dem heidenchristlich-hellenistischen Milieu des Markus³. Aus diesem Gedankengang ergibt sich, daß es weiterhin darauf ankommt, die jetzt vorliegende Gestalt jedes Buches zu ergründen und nach seiner Theologie zu fragen.

Damit wird eine Scheidewand weithin abgetragen, die man bisher als erheblich empfand: die Scheidewand zwischen den Synoptikern und Johannes. Gewiß bleibt es dabei, daß die Synoptiker allein auf Grund ihrer quellenmäßigen Abhängigkeit als literarischer Typ zusammengehören

² Vgl. z. B. Mk 4, 25 und Lk 8, 18b mit Mt 13, 12.

³ Vgl. Mt 12, 9—14 mit Mk 3, 1—6; Mt 19, 1—9 mit Mk 10, 1—12.

und insgesamt ein geschichtlich zuverlässigeres Bild der Ereignisse und Reden vermitteln als Johannes. Dieser Unterschied ist aber nur ein relativer, da alle vier Bücher grundsätzlich auf einer Ebene liegen und nur der Prozeß der Deutung und Interpretation bei Johannes am weitesten vorangetrieben ist. Man kann nicht mehr die Synoptiker als die „historischen“ Berichte gegen Johannes als dem „mystischen“ oder „vergeistigten“ Evangelium ausspielen oder umgekehrt. Jedes einzelne Buch bietet eine je eigenständige Ausprägung der Jesusgestalt und Jesushistorie.

Aus diesen beiden Elementen der *literarischen Einheit* und der damit verbundenen *theologischen Einheit* ergibt sich für die Erklärung vieler Differenzen untereinander zunächst die schriftstellerische Selbständigkeit und Freiheit. Trotz seiner Bindung an den überkommenen und schon fast durchweg auch vorgeformten Stoff besitzt der Verfasser eines Evangeliums einen gewissen Spielraum, den die Synoptiker weniger, Johannes mehr ausnützen. In allen Fällen ist das aber nicht nur eine literarische Selbständigkeit, die sich auf Stil, Ausdrucksformen und Komposition bezieht, sondern auch eine theologische, die sich individuell-differenziert in der Denkweise und der Darbietung der religiösen Themen bekundet.

II. *Martyrion und Kerygma*

Betrachten wir also die vier Evangelien nebeneinander, auf einer Stufe stehend. Doch was ist das für eine Stufe und wie kann man sie benennen? Die Auskunft, die seit dem Aufkommen der formgeschichtlichen Methode darauf gegeben wird, heißt: *das Kerygma*. Die Evangelien verdanken ihre Entstehung nicht einem historisch-biographischen, sondern einem kerygmatischen Interesse. Sie sind damit in allen einzelnen Teilen und insgesamt von dieser Verkündigungsabsicht durchzogen und auch nur von ihr her sachgemäß und adäquat auszulegen. Prinzipiell haben die Evangelien mit dem übrigen neutestamentlichen Schrifttum dieses Ziel gemeinsam, einschließlich der Apostelgeschichte und Apokalypse, und sind wie diese apostolische Verkündigung, deren thematischer Kern der Satz ist: Jesus ist der Christus.

Diese Erkenntnis der neueren Exegese, die vor allem auf protestantischer Seite entwickelt worden ist, scheint ebenfalls wie die Lösung der „Synoptischen Frage“ zu den bleibenden und fundamentalen Einsichten zu gehören. Wird sie radikal angewendet, dann wirkt sie sich umwälzend und geradezu revolutionär aus. Das wird besonders deutlich in einigen modernen Richtungen der protestantischen Exegese, die fast alle mit dem Namen *Rudolf Bultmanns* verknüpft sind. Da wird das „Kerygma“ so radikal und ausschließlich herausgestellt, daß es wie ein Gewaltherrscher

erscheint, der sich alles andere unterjocht, das heißt eben vor allem auch die verkündigte Sache: das gesamte Heilsgeschehen als einem in Raum und Zeit gebundenem Vorgang. Unter der Hand oder ausdrücklich scheinen sich die so „kerygmatisierten“ Tatbestände aktualistisch aufzulösen und sich zu „Bedeutungen“ zu verflüchtigen. Es kann nicht verwundern, wenn angesichts dieses erschreckenden Auflösungsprozesses die gesamte Forschungsrichtung, die mit dem Kerygma arbeitet und die kerygmatischen Ziele der Schriftsteller herausarbeitet, tiefem Mißtrauen begegnet⁴.

Man sollte aber nicht aus diesem Mißtrauen heraus die echten Einsichten abweisen, sondern fragen, ob die Fassung und Anwendung des Kerygma-Begriffes wirklich den Tatbestand dessen trifft, was wir apostolische Verkündigung oder Überlieferung nennen. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen zwei Anwendungsbereichen des Begriffes Kerygma. Es gibt das Kerygma als Ereignis und Vorgang in der lebendigen aktuellen Anrede (formales Kerygma), und es gibt Kerygma als Inhalt und Sache, die thematisch verkündigt werden (materiales oder inhaltliches Kerygma). Meist wird der Begriff undifferenziert für das Ganze der apostolischen Verkündigung als Ereignis und Inhalt gebraucht, wobei sich oft Unklarheiten ergeben⁵. Ferner ist zu scheiden zwischen dem Kerygma (als Ereignis und Inhalt) in seiner mündlichen und in seiner schriftlichen Fassung. Beides ist zwar sachlich identisch, besitzt aber eine verschiedene Qualität.

⁴ Am erschreckendsten wird dieser Auflösungsprozeß in der modernen Fragestellung nach dem „historischen Jesus“ offenbar, die das kundige Buch von J. M. Robinson, „Kerygma und historischer Jesus“, Zürich 1960, darstellt und energisch weitertreibt. Das für das Kerygma bisher allein gültige Kriterium des „Existenzverständnisses“ wird radikal auch auf den historischen Jesus angewendet und so formal die Einheit von Kerygma und Historie wiederhergestellt — um den Preis nun vollständiger Aktualisierung. Einige Zitate mögen das verdeutlichen: „Wenn die existentielle Entscheidung, die ursprünglich vom Kerygma gefordert wurde, der existentiellen Entscheidung korrespondiert, zu der Jesus aufrief, dann ist deutlich, daß das Kerygma Jesu Verkündigung fortsetzt. Und wenn die *Entscheidung*, zu der Jesus aufrief, genauso wie die, vor die das Kerygma stellte, den *Grund seines eigenen Seins* ausmacht, dann ist es deutlich, daß seine Person der Christologie des Kerygmas korrespondierte“ (S. 139). „Als die Aufhellung seiner Existenz kann dieses Gegenwartsverständnis auch als sein Existenzverständnis bezeichnet werden: Das eschatologische Zukommen Gottes im Handeln des historischen Jesus ist der Akt, in dem sein Sein besteht. Daß Gott sich auch beim Tode Jesu ihm nicht versagt hat, bekennet der Osterglaube, nach dem der Akt, in dem das Sein Jesu besteht, immer neu geschieht“ (S. 160, Hervorhebungen von mir).

⁵ Vgl. zu der Frage K. Stendahl, Kerygma und Kerygmatisch. Von zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche — und unserer, in: ThLZ 77 (1952), S. 715—720. Das von Stendahl empfundene Dilemma würde sich leicht lösen, wenn man eben nicht in den Kerygma-Begriff alles hereinpreßte, son-

Sachkritisch gesehen aber scheint sich zu zeigen, daß der Begriff des Kerygma überhaupt, auch wenn man diese Unterscheidungen miteinkalkuliert, nur eine Seite des Sachverhaltes trifft. „Kerygma“ meint doch in jedem Falle immer eine Vorlage, eine Ankündigung, Ausrufung oder Botschaft, wobei zunächst offen bleibt, woher diese Botschaft ihre innere Berechtigung, ihre Legitimation, und wo sie ihren Wurzelgrund hat⁶. Sie könnte an sich auch frei in der Luft (des Mythos, philosophischer oder theosophischer Weisheitslehre) schweben. Als notwendige Ergänzung muß man den Begriff des *Martyrion*, des Zeugnisses und der Bezeugung, einführen, und zwar wiederum wie beim Kerygma in dem Doppelsinn der aktuell-gegenwärtigen Bezeugung (formaler Begriff) und der geschichtlich-erfahrenen Sache, dem Zeugnis (materialer Begriff). Aus dem Zeugnisgeben wird dann notwendig das Weitergeben, aus dem *Martyrion* die Paradosis. Dabei scheint es, streng begrifflich gedacht, nicht zu genügen, wie J. R. Geiselmanna es tut, bei einer Strukturanalyse den Charakter des *Martyrion* (neben dem der Paradosis) als Wesenszug herauszustellen⁷. Dann bleibt Kerygma in seinem schillernden Gewand immer noch der Oberbegriff. Es scheint aber eher um ein paritätisches Nebeneinander und ergänzendes Ineinander zu gehen⁸. Das Kerygma als aktueller Vorgang

dem die unten vorgeschlagene Zweiheit von *Martyrion* und Kerygma angewendete.

⁶ Die Unklarheit im Kerygma-Begriff beruht auch zum Teil darauf, daß er eine moderne theologische Konvention ist, die nur eine schwache Basis im Neuen Testament und dem frühchristlichen Schrifttum hat und daher von den heutigen Autoren ganz verschieden gebraucht werden kann. Vgl. K. Goldammer, Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur. Zur Frage neuer theologischer Begriffsbildungen, in: ZNW 48 (1957), S. 77–101.

⁷ Vgl. Geiselmanna S. 31 ff.; doch klarer im obigen Sinne: „Zusammenfassend können wir sagen: Das urapostolische Kerygma von Jesus als dem Christus ist von der *martyria* der Zwölfe bestimmt“ (S. 157). Nicht genügend scharf dürfte auch H. Fries in seiner Kritik an Bultmann formulieren: „Die katholische Theologie wird ja sagen zu Bultmanns Auffassung, daß das Neue Testament zuerst und vor allem Botschaft, Anrede und Kerygma ist. Allerdings wird sie ungleich mehr als Bultmann hervorheben, daß das Neue Testament als Botschaft auch und vor allem Bericht ist. . . . In dieser Reihenfolge sind die Dinge zu sehen: daß das Geschehene geschah und daß vom Geschehenen Zeugnis gegeben wird“ (S. 38).

⁸ Vgl. Geiselmanna S. 54 ff. Im übrigen herrscht auch deshalb noch eine ziemlich große Unklarheit in der Abgrenzung der Begriffe, weil sie noch nicht genügend präzisiert sind, bzw. sich nicht in genau umschriebenem Sinn eingeführt haben. Man kann natürlich das Ganze der apostolischen Predigt und Lehrüberlieferung als „Kerygma“ verstehen und den Begriff entsprechend weit fassen (wie heute fast durchweg geschieht), oder auch das gesamte Geschehen als Paradosis verstehen (wie neuerdings Lengsfeld). Bei Geiselmanna scheint schließlich der Begriff des *Martyrion*, der *Martyria* einen zu großen Bereich der Sache zu decken. Ob es aber nicht besser ist, jeden der Begriffe: Kerygma,

der Verkündigung will immer zugleich etwas bezeugen, und das Kerygma als Inhalt und Sache will immer nur etwas Tradiertes weitergeben. Und: Die Bezeugung als Ereignis und Tat will immer zur *Überzeugung* führen, und das Zeugnis als erfahrene Wirklichkeit will Gottes Heilstat bezeugen und bekennen^{8a}. So sind beide Begriffe vollkommen ineinander verschränkt und unlösbar aneinandergelockt. Die Bezeugung bindet das Kerygma unablässig an die geschichtlichen Fakten und bewahrt es vor Mythos und Gnosis, und das Kerygma als Vorgang hebt das einst Geschehene in die aktuelle Gegenwart. Indem die Apostel das als Augen- und Ohrenzeugen Erfahrene bezeugen, verkünden sie das gleiche als das dargebotene Heil. Diese Bezeugung bezieht sich auch nicht nur auf die grundlegenden Tatsachen der Kreuzigung und Auferstehung, sondern auf „die ganze Zeit, während der Herr Jesus bei uns ein- und ausging . . . von der Taufe des Johannes angefangen bis zu dem Tage, da er von uns fort hinaufgenommen wurde . . .“ (Apg 1, 21 f). Das apostolische Wort insgesamt hat stets beide Komponenten: die Ansage des Heils in Christus und das Bezeugen und Bekennen Christi als der entscheidenden Heilsperson. „Ist doch das apostolische Wort nicht nur Kerygma, sondern auch doxologisches Bekenntnis“ — Bekenntnis, das immer — wie man wohl ergänzen darf — auf dem Bezeugen im hier gemeinten Sinn aufruht und aus ihm hervowächst⁹. Mit dem Martyrion, dem Bezeugen und Bekennen als Vorgang

Martyrion, Paradosis möglichst eng und spezifisch aus ihrem originalen Wort-sinn heraus zu verwenden und erst dann nach den Beziehungen untereinander zu fragen? Da scheint die Untersuchung von Söhnen mit ihrer scharfen begrifflichen Abgrenzung von Kunde aus Offenbarung (Jesus), Verkündigung aus Offenbarung (der Apostel), Verkündigung aus Überlieferung (der nachapostolischen Kirche) einen Weg zu zeigen, wenn auch manche Fragen offen bleiben. Jedenfalls sollte man daran festhalten, daß Martyrion und Kerygma immer etwas Ursprüngliches sind, Paradosis immer etwas Abgeleitetes ist.

^{8a} Mußner legt aus dem neutestamentlichen Tatbestand klar, wie stark das apostolische Amt durch die Zeugenschaft konstituiert ist und sich Zeugnis und Verkündigung miteinander verbinden: „Zeugenschaft des Apostels besagt also im Verständnis des Neuen Testaments: eine Aussage vor der Öffentlichkeit machen über vergangene Ereignisse, zugleich aber auch diese Aussage verstehend durchdringen und werbend für das Bezeugte eintreten“ (S. 249).

⁹ Schürmann S. 61; vgl. vor allem S. 76, Anm. 17 (gegen Lengersfeld): „Es kann nicht stark genug betont werden, daß das Wort Jesu, das Apostelwort und das Wort der Kirche nicht nur „Kerygma“ ist, sondern auch „Homologese“. Jesus „verkündet“ nicht nur das Kommen des Königtums, sondern bekennt auch „seinen Vater . . .“ Und auch das apostolische Wort spricht sich nicht nur in Verkündigungsformeln gültig aus, sondern vorher schon in Bekenntnisformeln . . . Sieht man diese Doppelseitigkeit des christlichen Wortes nicht, dann kommt man zu einer Kerygmatheologie, die nur noch aktualistisch, existential, personalistisch sieht und mit der Wirklichkeit, dem Wesen und dem Sein nicht nur alle Ontologie verliert, sondern auch das Bekenntnis und die Lehre der Kirche.“

und dem Bezeugten und Bekannten als Inhalt, ist das apostolische Wort tief eingesenkt in die Geschichte. Es geht immer um geschichtlich Erfahrenes, um die Heilstaten Gottes in Christus — in Vergangenheit und Gegenwart. So ist das „Geschichtliche“ streng genommen kein „Wesenszug“ des Kerygmas, sondern ohne diese Geschichtlichkeit, d. h. ohne den Charakter des Zeugnisses, käme es überhaupt nicht zustande und wäre in sich unmöglich.

Das trifft auch für Paulus zu, der kein Zeuge im Sinne der in Apg 1, 21 f. aufgestellten Definition war, da er seine Predigt entweder auf unmittelbare Offenbarung vom Herrn her oder auf die Zeugenschaft der Altapostel zurückführt¹⁰. So besteht die apostolische Verkündigung in diesem Ineinander und sich gegenseitig stützenden Spannungsverhältnis von Martyrion und Kerygma; sie ist von vornherein und überall gleichbleibend so strukturiert. Nur so konnte und kann das apostolische Wort vor gnostischer Verflüchtigung und existentieller Aktualisierung bewahrt werden.

Damit scheint für die Beurteilung der vier Evangelien etwas Wichtiges gewonnen zu sein. Auch dort wird alles verkündet, indem es als Ereignis bezeugt wird. Aber gilt auch das andere: Wird das Bezeugte auch in der *Sprache der Verkündigung* dargeboten? Oder: muß das Martyrion in formaler Hinsicht auch immer Kerygma in formaler Hinsicht sein? Ein Vergleich zwischen einem Paulusbrief und etwa dem Lukas-Evangelium zeigt sofort, daß man diese Frage verneinen muß. Da sind zwei verschiedene *Aussageweisen*, in einem Falle des Paulus die des Kerygma (also im formalen Sinn), im Falle des Evangeliums die des Martyrion (ebenefalls im formalen Sinn). Eines kann nicht ohne das andere sein, aber einmal ist die formale Struktur einer Schrift von dem einen Pol, das andere Mal ist sie vom anderen Pol her bezogen.

Nehmen wir zur Verdeutlichung das Lukas-Evangelium. In welchem Verhältnis steht es zu der Definition von Apg 1, 21 f. von apostolischer Bezeugung und Verkündigung? Die Definition steckt den Rahmen ab mit den beiden zeitlichen Grenzen von Johannes dem Täufer bis zur

¹⁰ Söhngen betont bei Paulus sehr stark die Offenbarung (S. 313—317): „Um auf Tradition und Theologie in Pauli Predigt zurückzukommen, so sehen wir nun diese Tradition und Theologie als Bausteine einer Verkündigung, deren Grund- und Eckstein die unmittelbar empfangene und bezeugte Offenbarung ist; von dieser werden hier Tradition und Theologie getragen und gehalten.“ Geiselmann ebenso stark die Paradosis (bes. S. 59—89; 159—166): „Die martyria der Zwölfe ist Augen- und Ohrenzeugnis... Die martyria des Apostels Paulus dagegen ist, was die entscheidenden Heilsereignisse Tod und Auferstehung Jesu am dritten Tage anlangt, nicht Augen-, sondern Bekenntnis-Zeugnis. In Paulus und seinem Apostolat erstet die Paradosis in der Form des Bekenntnis-Zeugnisses“ (S. 96 f.).

Hinwegnahme des Auferstandenen. Dieser Rahmen entspricht genau dem des Lukas-Evangeliums, wenn man die Vorgeschichte K. 1—2 als Vorbau ansieht. Doch verfolgt Lukas nun das Ziel, diese Zeitspanne zu füllen, und zwar mit all dem, was ein „Zeuge der Auferstehung“ (Apg 1, 22) zu bezeugen haben mußte. Dann wäre Lukas nicht im strengen Sinne (inhaltlich und formal) Kerygma, sondern dessen *inneres Fundament* und *formgebender Erweis*. Seine primäre Absicht wäre nicht die Verkündigung, sondern die Bezeugung. Innerhalb der oben aufgewiesenen Struktur des apostolischen Wortes gesehen: Lukas steht in erster Linie auf der Seite der Bezeugung, obgleich auch er verkündet, so wie Paulus in erster Linie auf der Seite der Verkündigung steht, obgleich er sie nur als Bezeugung vollziehen kann. Innerhalb der Spannungseinheit gibt es so Typen, die primär von dem Pol der Bezeugung, und andere, die primär von dem des Kerygmas her bestimmt sind. Was im einen Falle aktuell vordergründig und formal bestimmend ist, das tritt im anderen zurück und umgekehrt.

Sieht man die Sache so, dann könnten sich einige Schwierigkeiten ein wenig aufhellen. Bis heute ist es nicht gelungen, für die Evangelien einen überzeugenden *Formbegriff* zu finden. Die formgeschichtliche Methode hat zwar eine Reihe von Gattungen analysiert, die auf die Einzelstücke mit Erfolg angewendet werden können, aber für die Gesamtgestalt der Evangelien, trotz mancher Versuche, noch keinen genau zutreffenden Gattungs- oder Formbegriff gefunden. Diese Bücher sind schlechthin *sui generis* und in der gesamten antiken Literatur ohne formales Vorbild. Das ist offensichtlich in ihrem zwitterhaften Charakter begründet: Einerseits sind sie von einem sachlichen Anliegen her, der aktuellen Verkündigung von Jesus als dem Messias, bestimmt, andererseits geschieht das in Gestalt eines chronologischen Aufrisses. Selbstverständlich kann heute keine Rede mehr davon sein, daß es sich bei den Evangelien um „Jesusbiographien“ oder „historische“ Berichte handelt, jedenfalls in dem Sinne, daß das innere Ziel und die führende Absicht der Schriftsteller dieser Art seien. Doch wird eben das von Jesus Verkündete im Stil und in der objektiven Distanz einer „Geschichte“ erzählt, mit einem Nacheinander von Begebnissen, einem Fortschreiten der Handlung bis zum Höhepunkt und einer inneren Dramatik. Das kann auch gar nicht anders sein, da ja zum Wesen einer Geschichte, die bezeugt werden soll, die Kette von Ereignissen, Handlungen, das Ineinanderwirken von Kräften und Personen gehört. So hat die Definition von Apg 1, 21 f. schon diese zeitliche Ausmessung in sich und macht damit völlig eindeutig, daß es nicht um Ideen oder Weltlehren geht, sondern um geschichtliche Ereignisse. Mit diesem geschichtlichen Rahmen konkurriert aber nun stets

die sachliche Zweckbestimmung — jedenfalls in formaler Hinsicht. So ist z. B. Matthäus ebenso sehr „Lehre vom Reiche Gottes“, also eine Art Lehrbuch der Kirche, als auch „Werk des Messias Jesus“, also eine Art Lebensgeschichte. Dieser zwitterhafte Charakter aller Evangelien scheint sich notwendig aus der Doppelung von Martyrion und Kerygma zu ergeben. Jeder Versuch einer psychologischen oder historiographischen „Jesusbiographie“ muß daran scheitern.

Für die *Verschiedenartigkeit der Evangelien* ergibt sich daraus folgendes: Die Spannungseinheit von Martyrion und Kerygma gibt wiederum dem Schriftsteller einen verhältnismäßig weiten Spielraum. Es ist möglich, daß die strenge Objektivität des Martyrion aufgelockert wird nach dem anderen Pol des Kerygma hin. Die verhaltene Sachlichkeit, in der die Ereignisse selbst so dargeboten werden, daß sie von sich aus sprechen und Glauben wecken, ist der „reine“ Stil des Markus. Matthäus zeigt die Tendenz, aus dem dargebotenen Martyrion zugleich eine „Lehre“, didascalia und sacra doctrina zu machen, vor allem durch Anwendung einer einheitlichen Terminologie und die Komposition von großen Lehrstücken. Bei Lukas geschieht die Ausweitung vor allem nach der Seite einer heilsgeschichtlichen Periodik hin: die Jesusgeschichte wird Vorentwurf und Beginn der Missionsgeschichte (vgl. Lk 19, 11; 21, 24; 24, 47 f.; Apg 1, 8). Bei Johannes schließlich ist das Martyrion völlig durchleuchtet vom Kerygma, so stark, daß es sich auch in unmittelbarer Anrede an die Leser Bahn bricht¹¹. So kann der formale Aufbau der Evangelien als Martyrion geweitet und aufgebrochen werden durch das Kerygma, seine Anliegen und seine Aussageweisen.

III. Geschichte und Heilsgeschichte

Mit dem Begriff des Martyrion ist gegeben, daß es niemals nur um die Ereignisse als solche, insofern sie stattgefunden haben, geht. Es handelt sich nicht um die Bezeugung eines Verkehrsunfalls oder eines Deliktes zur Feststellung und Aufklärung eines Tatbestandes, sondern mit apostolischer Bezeugung ist stets der besondere Sinn und die *einzigartige Bedeutung* der Ereignisse gemeint. Das ist ganz klar bei der Auferstehung, die ja nur als ein — zwar sicher begründetes — aber doch *geglaubtes* und zu glaubendes Geschehen bezeugt werden kann, da den Vorgang des

¹¹ Vgl. 3, 11 mitten im Gespräch mit Nikodemus: „Wahrlich, ich sage dir: Wir reden, was wir wissen, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, aber ihr nehmt unser Zeugnis nicht an.“ Und nach dem Lanzenstich: „Der (es) gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig. Und jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet“ (19, 35). (Beachte die Einheit von Martyrion und Kerygma!) Vor allem der Schluß: „Diese aber sind aufgezeichnet, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt in seinem Namen“ (20, 31).

Hervorganges Jesu aus dem Grabe ja niemand gesehen hat. Und auch die Kreuzigung Jesu wird nicht als bloße Hinrichtung, sondern als sühnendes Sterben im Lichte des Osterglaubens bezeugt. So wird durchweg die gesamte vorhergehende Geschichte Jesu aufgefaßt und überliefert. In jedem Falle ist zuerst der religiöse Bezug, der Heilssinn und die Heilsbedeutung gesehen — offenbar so stark, daß die Einzelheiten des Hervorganges mühelos verändert werden können, wenn nur dieser Sinn möglichst rein zum Strahlen kommt. Matthäus kürzt mitunter Wunderberichte erbarmungslos in den Einzelheiten und erzielt dabei nicht selten größere Klarheit und Aussagekraft des Gehalts! Die Härte des Geschichtlichen wird damit keineswegs aufgeweicht; das Interesse daran scheint nur ganz beherrscht zu sein von dem aus ihm hervorleuchtenden Heilssinn.

Was man mit oft abwertendem Akzent „Tendenzen“, „Lieblingsideen“, „Interpretationen“ nennt, das sind — vom apostolischen Zeugnis her gesehen — nicht zum Ereignis von außen hinzutretende und in sie hineingetragene Deutungen, sondern von verschiedenen Seiten gestartete Versuche, den *in den Geschehnissen wohnenden Gehalt* ans Licht zu bringen. Als *bruta facta*, ohne jede Heilsbedeutung, sind diese Ereignisse niemals innerhalb der Kirche überliefert worden. Die dargebotene Geschichte ist also *Heilsgeschichte*, Geschichte von einzigartiger, göttlicher Qualität und nur so verstanden, entworfen und gestaltet. Auch das ist exemplarisch für alle christliche Verkündigung und Theologie: „Das apostolische Christuszeugnis bekennt sich dagegen zu Jesus dem Christus (1 Jo 5, 1; Jo 20, 31) oder Jesus dem Herrn (1 Kor 12, 3; Röm 10, 9; Phil 2, 11) und meint damit die tatsächliche Einheit des Christus des Glaubens mit dem Jesus der Geschichte. Und aus dieser gottmenschlichen Einheit in der Glaubensordnung folgt in der Wissensordnung für eine christliche Theologie die Paarung des historischen Auges mit dem gläubigen Auge. Nur beide Augen zusammen sehen in der biblischen, neutestamentlichen Perspektive, sehen nicht flächen-, sondern raumhaft, sehen das Geschichtliche in der Tiefenschau auf das *mysterium fidei* oder göttliche Geheimnis des Glaubens und sehen das Christumysterium im Durchblick durch das *factum historicum* oder die geschichtliche Tatsächlichkeit, die das Mysterium vom Mythos scheidet“¹². Auch in dieser Hinsicht stehen *alle vier* Evangelien, entsprechend der Feststellung oben, in einer Linie. In keinem dieser Bücher läßt sich nachweisen, daß das leitende Zielbild ein biographisches oder historisches als solches wäre. Gerade Lukas, den man gern als „Historiker“ unter den Evangelisten bezeichnet, liefert in seinem Prolog den schlüssigen Beweis gegen diese Auffassung. Wohl kündigt er Theo-

¹² Söhngen S. 318.

philus an, daß er alles „sorgfältig von Anfang an erforscht“ habe und „es wohlgeordnet aufschreiben“ wolle, aber zu dem Ziele, „damit du die Zuverlässigkeit der Worte, über die du unterrichtet worden bist, erkennen mögest“ (Lk 1, 3 f.). Das ist allerdings nicht die Sicherheit, die der Historiker für die Beglaubigung und Absicherung der Ereignisse erwartet! Vielmehr soll dem schon vorausgegangenem Kerygma, das den Glauben in Theophilus erweckt hat, nachträglich eine Stütze verschafft werden, und zwar durch das Zeugnis von den Heilsereignissen im einzelnen, seiner Sicherheit und Zuverlässigkeit. Das entspricht genau der Definition des apostolischen Zeugnisses in Apg 1, 22. Das erste ist die lebendige Verkündigung und der lebendige Glaube, das zweite ist ihre Fundamentierung im Zeugnis der evangelischen Geschichte. (Aus diesem Grunde erklärt es sich auch, daß die Evangelien so spät erscheinen, nachdem der Glaube schon so weit verbreitet war. Paulus hat nicht mit einem Evangelienbuch in der Hand missioniert.)

Von daher dürften sich sehr viele Änderungen und Abweichungen der *Evangelien* untereinander erklären. Jeder Evangelist suchte, noch besser als sein Vorgänger, vor allem diesen immanenten Gehalt der Jesushistorie herauszuheben. Das trifft besonders für die Erfassung des Geheimnisses der Person Jesu zu, die mit immer größerer Intensität bis zu Johannes hin versucht wird. Wie tief ist etwa das Verhältnis des Werkes und der Person Jesu zum „Vater“ bei Johannes gestaltet — im Vergleich zu den wenigen Stellen, an denen die Synoptiker etwas darüber andeuten und aussagen. Da ist der heilsgeschichtliche Hintergrund, die göttliche Tiefenschicht reflex bewußt gemacht und in den Vordergrund und die Außenschicht der Ereignisse eingezeichnet.

IV. Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht

Martyrion und Kerygma — Geschichte als Heilsgeschichte — das scheinen die wesentlichen Kennzeichen der apostolischen Predigt zu sein. Daß sie tatsächlich auch für die Evangelien zutreffen, zeigt — gleichsam als Gegenprobe — der Vergleich mit dem *apokryphen Schrifttum*¹³. Dort wird an irgendeiner Stelle dieses Gefüge der Strukturelemente durchbrochen und damit die apostolische Predigt verfälscht. Entweder drängt sich das *Historische* als Interesse an der Tatsächlichkeit vor, wie in den Kindheitsgeschichten des Jakobus und Thomas¹⁴, oder — als Extrem dazu — die *Heilsbedeutung* als in den Mythos ausgreifende Vergegen-

¹³ Vgl. die Texte in den neueren Ausgaben E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, I. Band: Evangelien, Tübingen 1959. W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament, Bremen 1958.

¹⁴ Hennecke - Schneemelcher S. 277—299.

ständlichung, wie in der Auferstehungsschilderung des Petrus-Evangeliums¹⁵. Entweder wird das apostolische *Bezeugen* zur berichtenden und erbaulichen Schilderung verflacht, wie in den apokryphen Apostelgeschichten durchweg¹⁶, oder die apostolische *Verkündigung* als geheime Sonderoffenbarung vom Fundament der bezeugten Ereignisse abgelöst und mythisiert, wie in der *Epistula Apostolorum*¹⁷. Vergleicht man alle diese Texte mit denen des Neuen Testaments, so unterscheiden sie sich gerade dadurch, daß die im Neuen Testament vorhandene Spannungseinheit *aller* festgestellten Elemente nicht durchgehalten wird. Wenn nach einer Seite hin diese Einheit durchstoßen wird, dann fällt das Ganze in sich zusammen. Das Kriterium für und gegen die „Echtheit“ einer Schrift oder Schilderung scheint allein darin begründet zu liegen, nicht in höherem oder niedrigerem geistigen Niveau, geschichtlicher Zuverlässigkeit, legendärer Ausschmückung oder der Einmischung mythischer Elemente. Denn von diesen Kriterien müßten auch manche neutestamentlichen Texte betroffen werden: auch in ihnen gibt es Niveauunterschiede in geistiger Hinsicht und in der Verwendung literarischer Gattungen. All dies ist aber in das apostolische Wort eingebettet, wird von der festgestellten Spannungseinheit gehalten und vor dem Abgleiten nach irgendeiner Seite bewahrt. So ergibt sich von innen her für die „Echtheit“ und Kanonizität der Schriften — die ja von oben her längst abgesichert ist durch die Tatsache der Inspiration — ein sicheres Kriterium. Überall dort, wo die aufgewiesenen Elemente der apostolischen Verkündigung — und zwar alle zusammen! — erkannt werden können, dort handelt es sich um eine „echte“ Schrift¹⁸. Das Ergebnis im Vergleich mit den Apokryphen ist völlig eindeutig.

Bisher wurde im Zusammenhang unserer begrenzten Fragestellung gesagt: Jedem Schriftsteller, der diesen Namen verdient, also nicht nur chronistischer Berichterstatte, sondern gestaltende Persönlichkeit ist, ist ein gewisser Spielraum in der Darstellungsart zuzubilligen (S. 353). Ferner: Mit dem Spannungsfeld zwischen Martyrion und Kerygma ist eine gewisse Variationsbreite gegeben, die mehr nach der einen oder der anderen Seite benutzt werden kann (S. 355). Schließlich: Der Primat der Heilsbedeutung vor der profan-historischen Tatsächlichkeit des Berichteten erklärt viele Abweichungen in Details, da jeder zunächst versuchte, diesen sachlichen Gehalt möglichst rein herauszuheben (S. 362). Nun muß aber noch eine vierte Ursache gefunden werden, die die *Souveränität*,

¹⁵ Hennecke-Schneemelcher S. 122 f.

¹⁶ Michaelis S. 216 ff.

¹⁷ Hennecke-Schneemelcher S. 126—155.

¹⁸ Nach diesem Gesichtspunkt wären die Thesen von Rahner und von Lengsfeld (S. 114 ff.) von unten her mit exegetischen Möglichkeiten abzusichern und zu präzisieren.

mit der die Jesusüberlieferung in Dienst genommen werden kann, grundlegend zu erklären vermag. Diese Ursache muß innerhalb des Apostolischen liegen, muß ein Merkmal des Apostolates sein. Denn nur innerhalb des Apostolischen wird diese Souveränität gehandhabt und von der Kirche gleichsam zugelassen. Das bedeutet personell die Apostel selbst mit ihrem engeren Umkreis als dem Gründungskreis und Fundament der Urkirche, und chronologisch das „Apostolische Zeitalter“, in dem die neutestamentlichen Schriften entstehen. „Nach dem Tode der Apostel“ und nach dieser Zeit ist die Überlieferung von Jesus dem Christus gleichsam geronnen, sie hat ihre gültige Gestalt erreicht und wird über die heiligen Bücher hinaus nicht mehr erweitert oder variiert¹⁹.

Das gesuchte Merkmal des Apostolischen dürfte die spezielle *apostolische Vollmacht* sein, die ihnen in einmaliger Weise zukommt^{19a}. Sie stammt vom erhöhten Herrn, der in ihr in einer besonderen Weise gegenwärtig ist als der Ursprung und wirkende Träger. Sie steht nicht autonom in sich, sondern vollzieht sich als offenbarende und kirchengründende Amtsvollmacht im Heiligen Geiste (vgl. Jo 16, 12—15). Die Vollmacht der Apostel bezieht sich auf die Sendung und Berechtigung zur Predigt, auf die Gründung von Gemeinden und Kirchen, auf die Entscheidung in Fragen der Lehre und Kirchenordnung. Davon zeugen einige Texte in den Evangelien, der Apostelgeschichte und vor allem den Paulusbriefen²⁰.

¹⁹ Das entspricht in der Sache dem, was Rahner über das Verhältnis von Schrift und Urkirche ausführt. Urkirche wird da verstanden als Anfang und göttlich gesetzter Ursprung von normativer Geltung, dem „eine Ursprünglichkeit, Unableitbarkeit und Reinheit der Wesensdarstellung“ zukommen müsse (S. 52). Der Begriff von Urkirche beinhaltet auch bei ihm, und zwar konstitutiv, den Charakter des Apostolischen (vgl. S. 53. 75). Es ist aber zu fragen, ob man das Apostolische nicht stärker betonen muß, und zwar als unmittelbare und *direkte Quelle*, und damit auch den *Erkenntnisgrund* von Zeugnis und Kerygma der „Urkirche“, in ihrer mündlichen und schriftlichen Form. Daß mit dem „Tode des Apostels“ nicht der Kalendertag gemeint sein muß und daher das „Apostolische Zeitalter“ in einem schmiegsamen Sinn verstanden werden könne, wird S. 76—78 einleuchtend gezeigt. Das ist nicht nur chronologisch erforderlich, sondern auch personell, da eben nicht alle Schriften von Aposteln verfaßt sind. Es scheint aber ein Unterschied zu sein, ob man primär die Entstehung der neutestamentlichen Schriften aus der einmaligen Situation der „Urkirche“ oder primär aus dem spezifischen und einmaligen Amt des Apostels erklärt.

^{19a} Mußner ist es in seinem Aufsatz mehr um die Legitimität der Interpretation des „historischen Jesus“ als des „Christus des Glaubens“ zu tun, nicht so sehr wie hier, um die Erklärung der Verschiedenartigkeit der Jesus-Überlieferung. Doch findet er auch den Grund für die Legitimität im Apostolischen und prägt für die Verbindung zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ den Begriff der (apostolischen) „normativen Zwischeninstanz“ (S. 243). Das ist ein neutralerer Ausdruck als „apostolische Vollmacht“, dürfte ihm aber in der gemeinten Sache voll entsprechen.

²⁰ Vgl. vor allem H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.

Gerade bei Paulus kann man ein hohes Bewußtsein davon und eine wohldifferenzierte Ausübung beobachten (vgl. 1 Kor 7, 10—23)²¹. Die Prägung und Ausgestaltung der Verkündigung und Lehre von Jesus dem Christus ist begründet in der apostolischen Vollmacht. Sie ist so ausschließlich Werk der Apostel, daß sogar die Lehre *Jesu selbst* uns nur in ihrer Gestalt, nicht unabhängig von ihr — etwa als neutraler Geschichtsbericht — gegeben ist und so der Christus, den wir kennen und an den wir glauben, „der apostolische Christus“²² ist.

Diese apostolische Vollmacht ist der Grund für die Indienstnahme und souveräne Gestaltung der Jesusüberlieferung. In ihr begegnen wir wiederum der spannungsreichen Einheit und dem Zusammenspiel von Martyrion und Kerygma, von Bindung und Freiheit. Der apostolischen Vollmacht ist das Zeugnis und seine Tradierung übergeben, an die sie aber innerlich gebunden ist. Ihr ist aber auch das Kerygma anvertraut, durch das das Bezeugte in die Gegenwart gestellt, auf sie angewendet und ihr angeboten wird. In Vollmacht wird das Zeugnis treu bewahrt und auch im Heiligen Geiste appliziert. Damit ist der Weg geöffnet für alle Formen von Interpretation, paränetischer und didaktischer Anwendung, von gesetzlicher Normierung und kultischer Vergegenwärtigung, denen wir in der Jesusüberlieferung der Evangelien begegnen. Doch ist all dies nicht Willkür, schriftstellerischer Eigensinn, nachträgliche Übermalung und wie man das immer ausgedrückt findet, sondern die Frucht der auftragsgemäß und legitim verwalteten apostolischen Vollmacht. Daraus geht schließlich hervor, daß es sich bei jenen Vorgängen in der evangelischen Überlieferung um etwas *Einmaliges* handelt, das nie mehr nachgemacht werden darf. Die *Einzigartigkeit* und normative Gültigkeit der vierfachen Gestaltung der Jesusüberlieferung hängt an der Einzigartigkeit des neutestamentlichen Apostolats. Dieses Amt ist als Gründungsamt und Fundament der Kirche einmalig und unteilbar und so auch geschieden von dem Amt der Päpste und Bischöfe, die immer nur „Nachfolger“ der Apostel sein können. Ihre Möglichkeit ist immer nur die der unversehrten Tradierung und sachgemäßen Auslegung, niemals aber der schöpferischen Neugestaltung. Auch in der Auslegung der Kirche kann es sich immer nur darum handeln, die gültigen Zeugnisse der Schrift auszulegen und je für die Zeit zum Sprechen zu bringen. Damit sind alle Versuche, in einer quasi-schöpferischen Weise neue Typen der Jesusüberlieferung, die nicht nach den Gesetzen des apostolischen Zeugnisses gebaut sind, zu entwickeln — und sei es nur in dem Versuch einer „Biographie“, eines „Lebens Jesu“ — in sich illegitim.

²¹ Vgl. W. Trilling, These XXVI in dem Sammelband: Warum glauben. Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, S. 239—247.

²² Formulierung von Söhnngen S. 320.

Eine letzte Frage sei noch angeschnitten: Wie steht es um die *Geschichtlichkeit der Jesusüberlieferung* im einzelnen? Der Inhalt der apostolischen Lehre sind geschichtliche Ereignisse. Die Geschichtlichkeit der bezeugten Tatsachen ist von ihr unablässig; sie wird selbstverständlich vorausgesetzt und immer mitgemeint. Daran kann, auf das Ganze der Jesusgeschichte gesehen, auch heute, nach den Zeitaltern rationaler Aufklärung und kritischer Geschichtsforschung, kein Zweifel sein. Es reicht jedoch nicht aus, ein mageres Gerippe von sicheren Daten historisch-wissenschaftlich dingfest zu machen — etwa die Existenz Jesu überhaupt, seine Tätigkeit als wandernder Rabbi und seine Hinrichtung am Kreuz — und alles andere der (legitim oder illegitim verstandenen) Interpretation der Urkirche zu überlassen. Damit würde die Einheit von Geschichte und Glauben, wie sie das Selbstverständnis der apostolischen Verkündigung behauptet, bereits zerstört. Es muß vielmehr mit Energie angestrebt werden, die *Hauptthemen der apostolischen Predigt* über den „Ostergraben“ hinweg in der historischen Geschichte Jesu zu verankern²³. Andererseits ist es unmöglich, für *alle Einzelheiten* und jedes Ereignis einen positiven, wissenschaftlich-historischen Beweis zu führen. Zunächst ist für alle Ereignisse auch die historische Tatsächlichkeit zu postulieren, da sie von der apostolischen Verkündigung *auch als solche* bezeugt und intendiert wird. Die Last des Beweises liegt deshalb immer beim Bestreiter der Geschichtlichkeit. Wenn aber dieser Beweis in einigen Fällen wirklich gelingt, dann bricht keineswegs das ganze Gebäude der Geschichtlichkeit zusammen. Dann haben wir es immer noch mit apostolischer Überlieferung und Interpretation zu tun, die etwas Gültiges vom Bilde Jesu und des in ihm erschienenen Heils aussagt, ganz abgesehen davon, daß auch solche Texte inspiriertes Gotteswort sind und damit von gleicher Würde wie alle anderen.

Die unauflösbare Ehe zwischen Glauben und Geschichte darf niemals preisgegeben oder nur „getrennt“ werden. Und es wird weiter nicht nur eine Aufgabe der Apologetik, sondern auch der Theologie und theologischen Exegese bleiben, vom apostolischen Lehrwort aus die Keile immer tiefer in das Gestein der wirklichen Geschichte vorzutreiben. Nicht mit dem Ziele, zu einem Bilde vom „historischen Jesus“ zu gelangen, wie es die protestantische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts wollte, oder seine „*ipsissima vox*“ zu vernehmen, die dann für die Kirche als normativ zu gelten habe, wie es unter den Zeitgenossen vor allem J. Jeremias anstrebt, sondern um des tieferen theologisch-wissenschaftlichen Ver-

²³ Einen Vorstoß in dieser Richtung, der sehr beachtet werden sollte, hat H. Schürmann in dem Sammelband: „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus“, Berlin 1960, gemacht: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, S. 342—370.

ständnisses der apostolischen Lehre willen, die allein Norm und Maß der Jesusüberlieferung ist. Das wissenschaftliche Interesse an der Geschichtlichkeit der Jesusüberlieferung darf für den Theologen letztlich nicht nur ein historisches sein, sondern muß im Dienste der Theologie, bewahrender Bezeugung und lebendiger Verkündigung stehen.

Um eine sogenannte „Josephsehe

Von Professor Heinrich Flatten, Tübingen

1. Tatbestand

Nach mehrjähriger Bekanntschaft drängte der Mann auf Heirat, stieß aber mit diesem Wunsch unerwartet auf den Widerstand seiner Bekannten. Sie hatte als Kind an Scharlach gelitten und davon einen Herzschaden zurückbehalten. Auf Grund ärztlicher Aussagen war sie überzeugt, daß eine Schwangerschaft eine erhebliche Gefahr für sie mit sich bringe. Daher hatte sie Bedenken, überhaupt zu heiraten; auf keinen Fall wollte sie ein Kind. Der Gedanke, auf unerlaubte Weise Kindersegen zu verhüten, schied für sie aus Gewissensgründen aus.

Als sie ihre Befürchtungen dem Mann offenbarte, erklärte dieser sich spontan bereit, eine Josephsehe zu führen. Trotz wiederholter Einwendungen von seiten der Frau wie auch von seiten der Verwandtschaft, er werde das nicht durchhalten können, blieb er bei seiner Zusage und erneuerte nochmals das Versprechen, daß er von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch machen werde.

Über ihre innere Einstellung vor der Hochzeit sagt die Frau allerdings: „Wenn mein Mann nach der Heirat die körperliche Vereinigung verlangt hätte, hätte ich mich nicht geweigert.“ Des weiteren: „Wenn (er) vor der Heirat freiwillig bereit war, von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch zu machen, dann kann er nicht sagen, ich hätte ihm das eheliche Recht nicht zugestanden. Ich habe ihm dieses Recht nicht verweigert. Wir hatten beide das Recht auf den vollen ehelichen Verkehr, doch wollten wir dieses Recht nicht ausüben.“

Auf der anderen Seite gibt sie an, was durch Zeugenaussagen bestätigt wird: „Wenn er vor der Heirat erklärt hätte, daß er nicht auf den ehelichen Verkehr verzichten wolle, hätte ich ihn nicht geheiratet.“

Gestützt auf die Zusicherung des Mannes war die Frau zur Heirat bereit. Doch hatte die Ehe, die nach den übereinstimmenden Angaben der Parteien niemals vollzogen wurde, nur kurzen Bestand. Der Mann erhob vor dem kirchlichen Gericht Klage auf Nichtigerklärung der Ehe, weil seine Frau das volle Recht auf den naturgetreuen Ehevollzug ausgeschlossen habe.

2. Beurteilung in der 1. Instanz

In der Entscheidung der 1. Instanz heißt es: „Wenn der Verzicht auf den Ehevollzug als Bedingung dem Konsens beigefügt wird, wird damit das volle Recht auf den naturgetreuen Ehevollzug ausgeschlossen; eine

solche Ehe ist ... nichtig.“ Zur Abgrenzung von der Josephsehe fährt das Urteil fort: „Von einer Josephsehe spricht man, wenn beide Gatten freiwillig aus übernatürlichen Motiven nach dem Vorbild Marias und Josephs stete Enthaltbarkeit üben. Recht und Pflicht der Ehe bleiben bestehen und werden anerkannt. Es ist eine Verschleierung des Tatbestandes, von Josephsehe zu sprechen, wenn Ausschluß des Kindersegens beabsichtigt ist und dieser durch geschlechtliche Enthaltbarkeit angestrebt wird. Was in diesem Falle gewollt wird, widerspricht dem Wesen der Ehe.“

Das Urteil fußt entscheidend auf der Feststellung: „(Die Frau hat) die Ehe geschlossen mit der Absicht, sie wegen ihrer schwachen Gesundheit kinderlos zu halten. Das sollte durch Verzicht auf den ehelichen Verkehr erreicht werden. Zu diesem Verzicht habe sich (der Mann) bereit erklärt, und wenn er nicht dazu bereit gewesen wäre, hätte sie nicht geheiratet.“ Dieser Tatbestand sei in sich eindeutig; daran ändere sich auch nichts, weil die Frau „die Kinderlosigkeit durch geschlechtliche Enthaltbarkeit erreichen wollte und das irrtümlich für eine Josephsehe hält“.

Die 1. Instanz kommt zu dem Ergebnis: Eine Josephsehe lag nicht vor, wenn die Frau auch irrtümlich dieser Meinung war. Vielmehr hat sie den Verzicht auf den ehelichen Verkehr zur Bedingung ihres Konsenses gemacht und so das *ius in corpus* ausgeschlossen. Das Urteil lautet daher: *Constat de nullitate matrimonii*.

3. Beurteilung in der 2. Instanz

Die 2. Instanz geht mit der Vorinstanz darin einig, daß die beiden Partner vor der Heirat vereinbart haben, ihre Ehe kinderlos zu halten und zu diesem Zweck auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten. Dennoch kommt sie zu einer anderen Entscheidung.

Zunächst beanstandet die 2. Instanz, was das erste Urteil zum Begriff der Josephsehe ausgeführt hatte: Es sei keine Josephsehe mehr, wenn Ausschluß des Kindersegens beabsichtigt sei und dieser Ausschluß durch geschlechtliche Enthaltbarkeit angestrebt werde; was in diesem Falle gewollt werde, widerspreche dem Wesen der Ehe. Diesem letzten Satz, so entgegnet die 2. Instanz, könne man nicht zustimmen. Auf die Ausübung eines Rechtes, so auch des ehelichen Rechtes, könne man verzichten; denn niemand brauche sein Recht auszuüben. Daher könne es nicht dem Wesen der Ehe widersprechen, wenn die beiden Partner für eine bestimmte Zeit oder auch für immer in beiderseitigem Einverständnis auf die Ausübung ihres Rechtes verzichten, d. h. wenn sie geschlechtliche Enthaltbarkeit üben wollen, selbst wenn dies geschehe, um Nachkommenschaft zu verhindern. Freilich dürfe mit dem Verzicht auf die Ausübung des ehelichen Rechtes nicht auch die Verpflichtung, dem anderen Partner

auf Verlangen das *debitum* zu leisten, aus dem Ehevertrag ausgeklammert werden; hiermit wäre das Recht auf den Geschlechtsverkehr verweigert, wodurch es an dem hinreichenden Ehekonsens fehlen würde.

Von dieser Überlegung aus sieht die 2. Instanz die entscheidende Frage des Prozesses in folgendem: Hat die Frau, um ihre Ehe kinderlos zu halten, dem Mann bei der Eheschließung das Recht auf den Geschlechtsverkehr verweigert und ihre Verpflichtung, ihm auf sein Verlangen das *debitum* zu leisten, aus dem Ehevertrag ausgeklammert? Dann wäre die Ehe nichtig. Oder hat es sich vielmehr bei der Absicht, den Kindersegen zu verhindern, um einen beiderseitigen freiwilligen Vorsatz bzw. um eine beiderseitig anerkannte Bedingung ehrbarer Enthaltensamkeit gehandelt, wobei Recht und Pflicht der Ehe bestehen geblieben und anerkannt worden sind? Dann wäre die Ehe gültig.

In der Urteilsbegründung wird nun sehr stark herausgestellt, daß die Absprache vor der Heirat in völlig freiwilligem beiderseitigen Einverständnis erfolgt sei und daß die Frau bestreite, dem Mann das eheliche Recht nicht zugestanden zu haben. Eine maßgebliche Rolle spielen dabei die Aussagen der Frau: „Ich habe von (ihm) keine bestimmten Zusicherungen verlangt, um die Kinderlosigkeit der Ehe sicherzustellen. Ich hielt das nicht für notwendig; denn er gab mir ausdrücklich das Versprechen, daß er von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch machen würde.“ „Mein Mann war voll und ganz damit einverstanden.“ „Wenn (er) vor der Heirat freiwillig bereit war, von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch zu machen, dann kann er nicht sagen, ich hätte ihm das eheliche Recht nicht zugestanden. Ich habe ihm dieses Recht nicht verweigert. Wir hatten beide das Recht auf den vollen ehelichen Verkehr, doch wollten wir dieses Recht nicht ausüben, um es nicht zu einer Empfängnis kommen zu lassen, nicht aber (handelte es sich) um einen positiven Willensakt, uns gegenseitig das eheliche Recht zu verweigern.“ Aus diesen Worten folgert das Gericht der 2. Instanz, es fehle an der sogenannten *confessio simulantis*, weil die Frau hier ausdrücklich erkläre, das eheliche Recht nicht ausgeschlossen zu haben.

Sodann befaßt sich die 2. Instanz noch mit dem Einwand, die Frau habe doch die Zusicherung steter Enthaltensamkeit zur Bedingung der Heirat gemacht; mit solch einer Bedingung werde aber das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs ausgeschlossen. Dem hält das Gericht entgegen: Man müsse dabei unterscheiden zwischen *ius utile* und *ius radicale*. Ausgeschlossen werde mit der Bedingung nur das *ius utile*, das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs. Es bleibe jedoch, wenigstens nach der Ansicht einiger Kanonisten, noch ein *ius in corpus radicale*; und wenn dieses allein unangetastet übertragen werde, komme noch eine gültige Ehe zustande. Selbst wenn der volle Verzicht

auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs aus einem ehrbaren Motiv als unerläßliche Bedingung des Ehwillens gefordert werde, so bedeute das noch nicht ohne weiteres, daß *omne ius in corpus* verweigert sei, insofern im vorliegenden Fall nur das Recht auf den *usus iuris* ausgeschlossen sei, dagegen das *ius radicale* bleibe.

Von zwei Gründen her sieht daher die 2. Instanz triftige Zweifel an der Nichtigkeit der Ehe. Einmal sei es, zumal da die Ehefrau das bestreite, nicht erwiesen, daß sie überhaupt das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs verweigern wollte. Doch selbst wenn man dies einmal annehme, sei es noch immer umstritten, ob nicht wenigstens das *ius radicale* unberührt belassen und deshalb allein schon die Ehe gültig sei. Somit fällt das Gericht der 2. Instanz das Urteil: *Non constat de nullitate matrimonii*.

4. Stellungnahme

a) Zu Recht besteht die Kritik, welche die 2. Instanz an den Ausführungen der Vorinstanz zum Begriff der Josephsehe übt.

Daß die Absicht, in der Ehe enthaltsam zu leben, um dadurch den Kindersegen zu vermeiden, dem Wesen der Ehe widerspreche, wie dies das erste Urteil ohne Einschränkung behauptet, daß somit eine derartige Absicht unter allen Umständen eine gültige Ehe verhindere, kann in dieser allgemeinen Fassung nicht aufrechterhalten werden. Niemand ist verpflichtet, von dem Recht, das er mit der Heirat erlangt hat, durch Ausübung Gebrauch zu machen. Ja, er kann den Vorsatz, sein eheliches Recht niemals auszuüben, bereits von vorn herein bei der Hochzeit fassen, ohne daß deshalb die Eheschließung ungültig würde; freilich müßte sich die Absicht darauf beschränken, von dem eigenen Recht keinen Gebrauch zu machen; es dürfte die Intention nicht dahin gehen, auch dem Partner kein Recht auf den ehelichen Verkehr zu übertragen oder mit anderen Worten die Verpflichtung zu negieren, dem Partner auf dessen Verlangen den ehelichen Verkehr zu gewähren. Die Absicht der steten Enthaltamsamkeit in dem hier umschriebenen Sinne könnte sogar bei beiden Partnern zugleich vorliegen, ohne daß dies die Gültigkeit der Eheschließung berührt.

Aus welchem Motiv ein derartiger Vorsatz gefaßt wird, ob aus übernatürlichen Beweggründen oder aus rein natürlichen Erwägungen, etwa weil wegen schwerer Krankheit Kinder untragbar sind, ist für die Gültigkeit der Ehe ohne jeden Belang. Die 1. Instanz will den Begriff der Josephsehe auf den Fall beschränkt wissen, daß die Enthaltamsamkeit aus übernatürlichen Motiven geübt wird; von Josephsehe könne man dagegen nicht mehr sprechen, wenn die Enthaltamsamkeit beabsichtigt werde, weil

man Kindersegen verhindern will. Das ist jedoch eine reine Frage der Terminologie, die hier beseitigt bleiben kann, weil sie für die Gültigkeit oder die Nichtigkeit der Ehe keinerlei Bedeutung hat.

b) Die 2. Instanz verkennt, daß in der Absprache der beiden Partner vor der Heirat tatsächlich das Recht auf den ehelichen Verkehr ausgeschlossen wurde.

Für die rechtliche Beurteilung kann von dem sicheren Fundament ausgegangen werden, daß die Frau nicht zur Heirat bereit gewesen wäre, wenn der Mann nicht das Versprechen steter Enthaltensamkeit gegeben hätte. Zwar setzt die 2. Instanz auch an diesem Punkt gelegentlich noch ein Fragezeichen, weil einen derartigen Ausspruch außer der Ehefrau selbst direkt nur eine einzige Zeugin belege. Doch kann vernünftigerweise an dieser Einstellung der Frau nicht gezweifelt werden, weil neben ihrem eigenen Geständnis und der Bestätigung seitens der Mutter die gesamten Begleitumstände der vorehelichen Verhandlungen eine andere Deutung überhaupt nicht zulassen.

Wenn nun die Frau ihre Heirat davon abhängig gemacht hat, daß der Mann die Zusicherung der ständigen Enthaltensamkeit gab, so läßt sich daraus folgendes für ihren Ehekonsens erschließen. Der Mann mußte ihr zuvor erklären, daß er niemals den ehelichen Verkehr fordern werde. Diese Erklärung war als Versprechen, als bindende Zusicherung gemeint und verstanden, wie das Beweismaterial eindeutig aufzeigt. Gerade der Charakter der verbindlichen Zusage ergibt zwingend, daß das *ius ipsum* ausgeschlossen wurde. Hier liegt mehr vor als ein bloßer Vorsatz steter Enthaltensamkeit, mit dem noch keine Verpflichtung gegenüber dem Partner eingegangen wäre und der deshalb das *ius in corpus* als solches noch unangetastet lassen könnte. Das verpflichtende Versprechen sagt dagegen, daß der Mann gegenüber der Frau die Bindung eingeht, keinen ehelichen Verkehr zu fordern. Weil er sich darauf mit dem Versprechen verbindlich festgelegt hat, ist er dadurch zur Nichtausübung des ehelichen Verkehrs verpflichtet. Da aber verpflichtet, hat er nicht mehr das Recht, den ehelichen Verkehr fordern zu dürfen.

Nur auf dieser Basis war die Frau zu einem „Ehekonsens“ bereit. Ihr Jawort galt also nur einer Ehe, für die zuvor durch das Versprechen des Mannes festgelegt war, daß dieser nicht das Recht haben sollte, in der Ehe den Geschlechtsverkehr auszuüben. Mit dieser Intention ist aber gegeben, daß die Frau bei der Eheschließung ihrem Mann nicht das Recht auf den ehelichen Verkehr übertragen wollte; daß sie das *ius in corpus* ausgeklammert hat. Eine solche Absicht bricht ein wesensnotwendiges Stück aus dem Ehekonsens heraus und läßt daher keine gültige Ehe zustande kommen.

Allgemein ergibt sich daraus für die Josephsehe: Wenn die Einhaltung steter Enthaltbarkeit vor der Heirat zwischen den Partnern bindend ausgemacht ist, wird das *ius in corpus* negiert; die Ehe ist dann zwangsläufig nichtig. Das gilt selbst dann, wenn die Absprache aus edlen oder gar übernatürlichen Motiven erfolgt. Anders steht es, falls nur ein Vorsatz steter Enthaltbarkeit vorliegt, sogar, wenn jeder der beiden Partner den Vorsatz faßt, solange es darüber nicht zu einer Verpflichtung gegenüber dem anderen kommt. Im Falle des bloßen Vorsatzes geht der Wille des einen oder auch beider Partner dahin, das eigene Recht künftig nicht auszuüben, ohne daß man sich jedoch dem anderen gegenüber auf diesen Verzicht verpflichtet. Insofern braucht hier das *ius in corpus* nicht *qua ius* berührt zu sein. Das ändert sich aber entscheidend, sobald eine verbindliche Zusage erfolgt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob sich beide Partner gegenseitig das Versprechen geben oder ob nur eine Seite auf die Zusicherung festgelegt wird. Mit der Absprache steter Enthaltbarkeit wird, wenigstens für eine Seite, die Verpflichtung zur Nichtausübung des ehelichen Verkehrs statuiert und somit das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs ausgeschlossen.

Für diese rechtliche Beurteilung bleibt es ohne Belang, ob die Zusage der steten Enthaltbarkeit völlig freiwillig gegeben wird, wie dies im vorliegenden Fall zutrifft. Dadurch, daß sich der Mann auf den Verzicht des ehelichen Verkehrs in seinem Versprechen verpflichtet hat, ist eben das *ius in corpus* negiert. Daß er dies aus freien Stücken getan hat, wie die Frau betont und auch die Urteilsbegründung der 2. Instanz nachdrücklich herausstellt und wie ohne weiteres zuzugeben ist, ändert für die Frage der Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe nicht das mindeste.

Die Äußerung der Frau: „Ich habe von (ihm) keine bestimmten Zusicherungen verlangt, um die Kinderlosigkeit der Ehe sicherzustellen“, darf nicht zu dem Mißverständnis verleiten, daß sie auf eine bindende Zusage des Mannes gar keinen Wert gelegt hätte und auch ohne eine solche zur Heirat bereit gewesen wäre. Warum sie keine Zusicherung verlangt hat, wird aus der Fortsetzung ihrer Worte klar: „Ich hielt das nicht für notwendig; denn er gab mir ausdrücklich das Versprechen, daß er von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch machen würde.“ Ihre Aussage kann also nur dahin verstanden werden, daß die Abmachung nicht auf ihr Betreiben zurückzuführen ist, daß vielmehr der Mann, nachdem er von ihren Bedenken wegen der Herzerkrankung erfahren hatte, aus eigener Initiative den Vorschlag einer Josephsehe unterbreitete und das Versprechen der steten Enthaltbarkeit machte. Aber erst auf der Basis dieser bindenden Zusicherung war sie, wie aus ihren sonstigen Aussagen hervorgeht, überhaupt zur Eheschließung bereit.

Daß sie trotz ihres guten Glaubens dem Manne bei der Heirat nicht das Recht auf den ehelichen Verkehr übertragen wollte, kann daher nicht bezweifelt werden.

c) Verfehlt ist auch der Versuch der 2. Instanz, auf ein *ius radicale* auszuweichen: Mit der Absprache sei nur das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs, das *ius utile*, das unmittelbar aktivierbare Recht, den Geschlechtsverkehr fordern zu dürfen, abgelehnt worden; dagegen sei das *ius radicale*, das eheliche Recht als solches, unangetastet geblieben.

Die Unterscheidung von *ius utile* und *ius radicale*, die wohl für das Eigentumsrecht einen guten Sinn hat, läßt sich nicht auf das eheliche Recht anwenden. Zwar hat eine Minderheit der Kanonisten, wie der 2. Instanz zuzugestehen ist, tatsächlich das *ius radicale* auf das Eherecht übertragen; zu ihnen zählt sogar Kardinal Gasparri¹. Aber sachlich läßt sich das nicht halten. Das hat die kanonistische Wissenschaft wie auch die jüngste Rechtsprechung der *Sacra Romana Rota* mittlerweile eindeutig klargestellt.

Bei dem Eigentum etwa an einem Haus kann man sinnvoll das Eigentumsrecht an dem Haus (*ius radicale*) und das Recht auf den Gebrauch des Hauses (*ius utile*) real unterscheiden; man kann das Eigentumsrecht übertragen und das Gebrauchsrecht zurückbehalten wie auch umgekehrt. Dagegen läßt sich im Ehevertrag nicht ein *ius radicale* unter Ausschluß des *ius utile* übertragen. Denn das Recht, das im Ehevertrag ausgetauscht wird, ist nicht ein Eigentumsrecht an dem Leib des Partners; es besteht vielmehr spezifisch in dem *ius ad usum corporis*, in dem *ius utendi corpore ad actus coniugales*. Ohne das *ius utendi* existiert überhaupt kein eheliches Recht. Wo also das Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs verweigert ist, da kann man nicht sagen, es sei nur das *ius utile*, das *ius utendi*, ausgeklammert, aber das *ius radicale* belassen. Ein *ius coniugale radicale* ohne das *ius utile* wäre ein Widerspruch in sich.

Überzeugend hat das der hervorragende römische Kanonist Dino Staffa nachgewiesen². Mit seiner Argumentation hat sich inzwischen

¹ Petrus Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2. Bd., 2. Aufl. Rom 1932 n. 903 S. 84.

² Dinus Staffa, *De conditione contra matrimonii substantiam*, 2. Aufl. Rom 1955, S. 37 f.: „Obiicitur: quia ius distinguitur ab usu, distinguendum est inter ius ad rem (e. g. ad domum) et ius ad usum rei (e. g. ad usum domus), sicut contractus venditionis distinguitur a contractu locationis; in iure ergo reali distinguendum est ius seu dominium radicale a iure utili seu expedito; propterea conditione excludi potest ius ad usum seu utile, dum integre traditur ius radicale seu ius ad rem (potest nempe quis vendere domum et excludere usumfructum, et e converso); item in contractu matrimoniali tradi et acceptari potest ius in corpus, sub conditione excludendi eius usum ad actus coniugales. Haec difficultas ita solvitur: contractu matri-

auch die Rota von dem *ius radicale* entschieden distanziert³. Nach Staffas zwingenden Schlußfolgerungen sollte das Phantom eines *ius radicale* ein für allemal aus dem Eherecht verbannt sein.

Einem Einwand gilt es hier noch zu begegnen. Immerhin haben ja einige wenige Kanonisten das *ius radicale* vertreten. Wenn dies nun unter Kanonisten strittig ist, muß man dann nicht wegen des *favor matrimonii* im Eheprozeß auf jeden Fall für die Gültigkeit der Ehe entscheiden? In der Tat argumentiert die 2. Instanz so, und sie kann sich dafür auf Hansteins Eherecht berufen⁴.

Dem kann man nicht zustimmen. Daß es im Eherecht kein *ius radicale* gibt, hat Staffa mit solcher Schlüssigkeit aufgezeigt, daß darüber ein wissenschaftlicher Streit gar nicht mehr möglich ist. Dieser zwingenden Einsicht zu folgen, ist der kirchliche Richter berechtigt, aber auch ver-

moniali non traditur ius in re seu ius in corpus, id est dominium corporis sic et simpliciter, sed traditur ius ad usum corporis et quidem ad usum determinatum, i. e. in ordine ad actus vere coniugales; sicut ergo dari non potest ius ad usum rei absque iure utendi ea re, ita tradi non potest ius ad usum corporis in ordine ad actus coniugales, absque iure utendi corpore ipso in ordine ad eosdem actus; conditione vero excludendi hos actus seu usum iuris ad hos actus, tollitur consensus ideoque ius ad hos actus; consequenter qui matrimonium contrahit sub conditione excludendi usum iuris ad actus coniugales, tradit ius ad usum absque iure utendi, id est ius absque iure ad idem, quod contradictorium est. Quia ius quod matrimonio traditur et acceptatur est ius ad usum, et quidem determinatum, ideoque concipi nequit absque iure utendi, distinctio inter ius radicale et ius utile seu expeditum in re matrimoniali contradictionem involvit.

Aliud argumentum in contrarium adducitur: etiamsi matrimonium contrahatur cum conditione excludendi actus coniugales, plures alii ex eodem oriuntur effectus, nam: 1) conditio praedicta post nuptias revocari potest, et si coniux qui eamdem apposuit matrimonio utatur, non est fornicarius; 2) copula cum tertia persona est adulterium et violatio fidei coniugalis; 3) si alteruter contrahens alium vi metuve cogat ad copulam, non committit fornicationem; 4) adest verum matrimonium ratum verumque sacramentum, et inde impedimentum ligaminis et bonum mutui adiutorii. Haec omnia profluunt ex iure radicali, quod est proinde distinguendum a iure utili seu expedito. Respondemus argumentationem hanc nonnisi petitione principii fulciri: effectus enim quos adversarii dicunt ex iure radicali profluere, haberi nequeunt nisi ex matrimonio valido; nos autem negamus valere contractum matrimonialem initum cum praedicta conditione, quae consensum vitiat."

³ So in dem 1961 erschienenen Band 43 der Rota-Entscheidungen aus dem Jahre 1951: Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae, Decisiones seu sententiae, 43. Bd. 1951, dec. 17 n. 5 S, 136.

⁴ Honorius Hanstein, Kanonisches Eherecht, 5. Aufl. Paderborn 1958, S. 159. Dort heißt es im Hinblick auf das von einigen Autoren angenommene *ius radicale*: „Praktisch dürfen Ehen mit solchen Bedingungen und Abmachungen nicht geschlossen werden; nach Eheabschluß ist aber für die Gültigkeit der Ehe einzustehen.“

pflichtet. Er kann sich dieser Pflicht um so weniger entziehen, nachdem die *Sacra Romana Rota* in ihrer Rechtsprechung ebenfalls das *ius radicale* abgelehnt hat.

Mit der Verweigerung des *ius utendi* hat die Frau das *ius coniugale ipsum* ausgeschlossen.

d) Die Unkenntnis der Frau über die Rechtslage ändert an dem Ergebnis nichts.

Zwei Äußerungen der Frau scheinen, wenn man sie nur oberflächlich betrachtet, gegen die Klagebehauptung zu sprechen, daß sie bei der Eheschließung das *ius in corpus* ausgeschlossen habe. In Wirklichkeit aber enthalten die beiden Bekundungen nicht eine schlichte und unmittelbare Wiedergabe dessen, was sie tatsächlich im Augenblick der Heirat gewollt hat. Vielmehr fließen hier bereits nachträgliche Reflexionen ein, zumal über die rechtliche Tragweite ihres Entschlusses. In diesen Erwägungen über die rechtlichen Folgen ihrer Absicht, die Ehe kinderlos zu halten, irrt die Frau. Das kann aber nicht die Tatsache umstoßen, daß sie das *ius in corpus* verneint hat.

Die erste Aussage lautet: „Wenn (mein Mann) vor der Heirat freiwillig bereit war, von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch zu machen, dann kann er nicht sagen, ich hätte ihm das eheliche Recht nicht zugestanden. Ich habe ihm dieses Recht nicht verweigert. Wir hatten beide das Recht auf den vollen ehelichen Verkehr, doch wollten wir dieses Recht nicht ausüben, um es nicht zu einer Empfängnis kommen zu lassen, nicht aber (handelte es sich) um einen positiven Willensakt, uns gegenseitig das eheliche Recht zu verweigern.“

Aus diesen Worten folgt als Ansicht der Frau zunächst, daß der Mann völlig freiwillig den Verzicht auf den ehelichen Verkehr zugestanden hat. Das jedoch ist, wie oben schon gezeigt wurde, für die Prozeßfrage ohne jeden Belang. Sodann ergibt sich aus der Äußerung, daß die Frau der Meinung ist, mit der Absicht der kinderlosen Ehe dem Mann kein eheliches Recht verweigert zu haben, vielmehr unbeschadet des gemeinsamen Vorsatzes einen einwandfreien Ehekonsens geleistet und somit eine gültige Ehe geschlossen zu haben. Diese ihre *bona fides* soll und kann in keiner Weise bestritten werden. Aber es kommt nicht darauf an, ob sie ihren Ehekonsens für einwandfrei gehalten hat, sondern allein darauf, ob er einwandfrei gewesen ist. Da sie ihr Jawort nur für eine Ehe zu geben bereit war, für die vorher durch das Versprechen des Mannes verbindlich festgelegt wurde, daß er auf den ehelichen Verkehr verzichte, sollte der Mann, da er eben durch das Versprechen auf den Verzicht verpflichtet wurde, den ehelichen Verkehr nicht ausüben dürfen, also kein Recht auf die Ausübung des ehelichen Verkehrs erhalten. In der

Intention der Frau war daher einschlußweise, aber absolut zwingend mit enthalten, daß sie ihrem Mann das Recht auf den ehelichen Verkehr nicht übertragen wollte, mag ihr das so auch nicht zu Bewußtsein gekommen sein. Bei ihrer Sicht, daß der Mann doch spontan verzichtet und sie ihm daher gar kein Recht vorenthalten habe, ist es verständlich, wenn ihr das Verständnis dafür verbaut ist, wie ihre Intention, in kanonistischen Kategorien ausgedrückt, nichts anderes war als eine *exclusio ipsius iuris coniugalis*. Daß die Frau den Mangel an ihrem Ehekonsens nicht gesehen hat oder jetzt noch nicht sieht, ändert nichts an dem tatsächlichen Mangel.

In der zweiten Äußerung sagt die Frau: „Ich wußte, daß zum Ehevollzug die körperliche Vereinigung der Ehegatten erforderlich ist. Wenn mein Mann sie nach der Heirat verlangt hätte, hätte ich mich nicht geweigert.“ Um keiner Schwierigkeit des Prozesses auszuweichen, sei ruhig einmal unterstellt, daß die Frau mit den Worten ihre wahre Einstellung richtig wiedergegeben hat, obgleich hiergegen nicht geringe Bedenken bestehen, da es hernach in der Ehe, als der Mann sich nicht mehr an sein Versprechen halten wollte, doch nicht zum ehelichen Verkehr gekommen sein soll.

Im Grunde taucht hier dasselbe Problem wie vorhin auf, insofern die Frau sich wiederum über die rechtliche Tragweite ihres Verhaltens irrt. Da das Mangelhafte ihres Ehekonsenses ihr verborgen geblieben ist, hat sie ihre Eheschließung für gültig gehalten, was in keiner Weise zu bestreiten ist. Diese ihre irrige Meinung ersetzt aber nicht den fehlenden Konsens. Ebensowenig ist es psychologisch notwendig, daß jemand nur dann einen ehevernichtenden Vorbehalt gesetzt haben könne, wenn er um die rechtliche Folge, d. h. um die Nichtigkeit der Eheschließung, wisse. Die Rechtsprechung der *Sacra Romana Rota* hat das zu wiederholten Malen festgestellt⁵. Der Ausspruch der Frau besagt nur: Sie hat die Ehe für gültig gehalten; sie hat darum gewußt, daß in der gültigen Ehe der eine Gatte auf Verlangen des anderen den ehelichen Verkehr gewähren muß; sie wäre, wenn in ihrer Ehe der Mann den Vollzug verlangt hätte, dazu auch bereit gewesen.

Selbst die letztgenannte Angabe widerstreitet nicht der Klagebehauptung. Denn darin liegt nur, daß sie, weil sie ihre Ehe für gültig ansah, sich auch gegebenenfalls zur Leistung des ehelichen Verkehrs verpflichtet glaubte und daß sie, da sie gewissenhaft die sittlichen Pflichten einzuhalten bereit war, dann auch auf Verlangen des Gatten den ehelichen Verkehr nicht verweigert hätte.

Hiermit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß sie bei der Heirat, soweit es auf ihre Intention ankam, den ehelichen Verkehr ausklammern

⁵ Vgl. Staffa, *De conditione* S. 30 Anm. 50.

wollte und dem Mann ein Recht auf den ehelichen Verkehr zu übertragen gar nicht willens war. Daß darauf wirklich ihre Absicht hinauslief, steht erwiesenermaßen fest. Das folgt zwingend sogar aus ihren eigenen Worten: „Er gab mir ausdrücklich das Versprechen, daß er von seinem ehelichen Recht keinen Gebrauch machen würde... Wenn er vor der Heirat erklärt hätte, daß er nicht verzichten wolle, hätte ich ihn nicht geheiratet.“ Darin ist zwangsläufig eingeschlossen, daß sie ihrem Mann bei der Heirat das Recht auf den ehelichen Verkehr nicht zugestehen wollte, mag ihr diese rechtliche Konsequenz wie überhaupt das Sittenwidrige der Intention auch gar nicht zu Bewußtsein gekommen sein.

Auf Grund dieser Erwägungen in rechtlicher wie tatsächlicher Hinsicht ergibt sich volle Sicherheit, daß die zur Erörterung stehende Ehe nichtig ist.

BERICHTE

Die Trierer Bischofsfestschrift „Ekklesia“*

Daß die Trierer Theologische Fakultät „dem Bischof der Trierischen Kirche“ Matthias Wehr als ihrem Kanzler zur Vollendung des 70. Lebensjahres eines hohen Adressaten würdige Festschrift dedizierte, war für sie selbst eine Ehrenpflicht; zumal ihr nunmehriger Kanzler, Doktor der Philosophie, der Theologie und des Kirchenrechtes, vor der Übernahme seines oberhirtlichen Amtes mehr als zwei Jahrzehnte als Professor und Regens am Trierer Priesterseminar wirkte und sich „um die Errichtung der Trierer Theologischen Fakultät besondere Verdienste erworben hat“ (Widmungsblatt). Die 19 Beiträge der Festgabe repräsentieren zugleich auf eindrucksvolle Weise die Vielseitigkeit und die fruchtbare Eigenständigkeit der in Trier aufgeblühten theologischen, historischen und philosophischen Denk- und Forscherarbeit.

Einen glücklichen Griff bedeutet schon das einheitliche Leitwort „Kirche“. Denn dieses bringt bei all seiner Weite doch auch einen zwanglosen inneren Zusammenhang in die bunte Vielfalt der Themen, die sich hier aus der Sicht der Bibeltheologie (Heinrich Groß, Hubert Junker, Franz Mußner), der Dogmatik (Wilhelm Bartz, Ignaz Backes, Wilhelm Breuning), der Moral- und Sozialtheologie (Nikolaus Seelhammer, Joseph Höffner, mittlerweile Bischof von Münster; nach seiner Berufung nach Münster blieb er Gastprofessor in Trier), der Kirchengeschichte (Karl Baus, Erwin Iserloh, Ferdinand Pauly, Hermann Ries, Alois Thomas), des Kirchenrechtes und der Liturgiewissenschaft (Linus Hofmann, Balthasar Fischer, Petrus Siffrin OSB) zu einem theologischen Blumenstrauß zusammenfügen. Daran knüpfen sich philosophische Untersuchungen von Josef Lenz, Bernhard Lorscheid und Klaus Kremer. Vom Rezensenten kann aus der Themenfülle nur wenig hervorgehoben oder angedeutet werden.

* Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, dargebracht von der Theologischen Fakultät Trier. — Trier: Paulinus-Verl. 1962. 344 S. (Trierer Theol. Studien, 15. Bd.), Lw. 14,20 DM.

Ohne Vorwort zum Ganzen skizziert Groß (S. 1—15) gleich in *medias res* gehend, das Werden, das Wesen und das Überzeitliche des Sinai-Bundes, der die „Lebensform des auserwählten Volkes im Alten Testament“ bildete. G. versteht diesen Bund als die „Vorform der Kirche“ (1), in der sich nunmehr „der Neue Bund wesensmäßig in Kontinuität zum Alten Bund“ umfassender und wirkmächtiger verwirklicht (14). — In einer formkritischen und überlieferungs-geschichtlichen Studie befaßt sich Junker (17—33) mit den Versen Isaias 2, 2—4. Er nennt diese „die großartigste Vorschau der Kirche in der alttestamentlichen Offenbarung“ (17). Um die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der Weissagung über das Wandeln der Völker zum Sionsberg zu erschließen, erheilt J. zunächst den latenten Zusammenhang dieses Textes mit der anschließend geschilderten Verwerfung des Hauses Jakob; danach weist er in der Reform des Ezechias den geschichtlichen „Sitz im Leben“ für diese „Bestätigung der alten Tempelverheißung durch Isaias“ (29) auf. — Im Hinblick auf das bevorstehende II. Vatikanische Konzil rollt sodann Müßner an Hand von Apg. 15 „die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche“ auf (35—46). Die Struktur dieses Konzils: „Die Gemeinde ist am Disput lebhaft beteiligt, aber die maßgebliche Instanz, die allein die Entscheidung fällt, sind die Apostel und die Ältesten, an deren Spitze Petrus steht und dessen Wort die höchste Geltung besitzt. Das Apostelkonzil findet nicht hinter ‚verschlossenen Türen‘ statt; die Gemeinde bleibt vielmehr Zeuge der Verhandlungen“ (43). Die richtungweisende Bedeutung des Apostelkonzils: Es ist „ein von Gott selbst... gezeigter Weg der Wahrheitsfindung in der Kirche“ (44). Die „Ältesten“ (ein Begriff, über den M. 39 ff. ausführlicher handelt) treten auf dem Konzil, im Gegensatz zu den „Judaisten“, nicht für eine falsch verstandene Tradition ein (45). Die Rücksicht der „Jakobusklauseln“ war „nicht Taktik, sondern Zeugnis der Liebe und der Klugheit der Hirten“ und diente so der Einheit der Kirche (46).

In dem Zentrum der Gedanken, die Bartz über das „erstaunlicherweise noch nicht systematisch bearbeitete Thema ‚Priester und Kirche‘ vorträgt“ (47—56), steht der Leitsatz: „Wenn immer der Priester als Liturge, Lehrer und Hirte vor den Menschen auftritt“, handelt er „im Namen und im Auftrag der Kirche, deren Diener und Werkzeug er ist“ (52). „Auch als Lehrer der Offenbarungswahrheit sind die Priester untergeordnete Mitarbeiter der Bischöfe, aber keineswegs bloße Sprachrohre“ (53). — Backes schreibt über „die betende Kirche“ (57—71). Dabei kann er auf seine schon früher in dieser Zeitschrift (1960, 111—117; 1961, 80—93) dargelegte ekklesiologische Grundkonzeption zurückgreifen: „Die Kirche ist Gottes Volk im Neuen Bunde“ und damit „ein soziales Gebilde“, also auch eine „vom Heiligen Geiste belebte soziale Person“. Das führt B. nun weiter durch die Frage: Reicht die übernatürliche Gemeinschaft, die die Kirche ist, auch so weit, daß sie als „vom Heiligen Geiste belebte soziale Person“ betet? (57). Die Antwort: Bei der Sendung und Einwohnung des Heiligen Geistes müssen wir „zunächst an das Christusvolk denken, das der Sohn durch seinen Tod sich erworben hat“ (61). Darauf diese subtilere Frage: Können wir das Seufzen des Heiligen Geistes (Röm. 8, 26 u. ö.) „auch der Kirche zueignen und es als ein Beten der Kirche benennen?“ (64). B. vertritt die Berechtigung dieser Sprechweise, analog zu der mystischen Identifikation der Kirche als Christuskörperschaft mit Christus dem Haupte, um von daher auch an die weitere Frage, was es heiße, „im Namen der Kirche beten“ (65 ff.) heranzutreten. — Der Beitrag Breunings trägt den Titel „Die Verherrlichung Christi und die Kirche. Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Struktur der Kirche“ (73—94). B. geht vom Erlösungswerk Christi aus: Die jetzt lebendige Kirche ist selbst ein Moment des Heilswirkens Christi. Darum erweist sich

auch der neue dogmatische Traktat von der Kirche als Bindeglied oder Brücke zwischen der Sakramentenlehre und der Soteriologie, auch gegenüber der Gnadenlehre (74). Doch erst die Verherrlichung Christi und die Geistessendung akтуieren die Belebung der Kirche durch den Geist Christi. Denn die Lebensmitteilung an sie besteht „letztlich in der Mitteilung des Heiligen Geistes selbst“ (81), und „ohne die Auferstehung wäre der Tod Christi kein Heilstod gewesen“ (82). Dies betont B. mit Recht zur Ergänzung der *Enzyklika Mystici Corporis*, die nur den Tod Christi als für die Kirche lebensspendendes Ereignis erwähnt. Die anschauliche, frische Sprache B.s fällt durchweg angenehm auf. Gelegentlich wird sie allerdings unexakt. Wenn er z. B. gegen solche, „welche die beiden Naturen (Christi) nur grob nebeneinanderschalten“, einwendet, es sei nicht möglich, „das Menschliche an Christus, sei es abstrakt spekulativ, sei es gemütsvoll betrachtet, herauszudestillieren“ (87), so supponiert er damit doch wohl selbst eine intensive „Mischung“ der beiden Naturen in Christus, wogegen sich das „*inconfuse*“ von Chalkedon richtet.

Seelhammer bietet unter der Überschrift „Das Gewissen in der Kirche“ (95—118) zunächst eine generelle Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Gewissen (von der Stoa bis zu Thielecke); danach legt er die Respektierung des individuellen Gewissens durch die Kirche sowie die kirchliche Auffassung von echter Toleranz dar. — Höffner behandelt (119 bis 136) „die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Lichte der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ vom 15. Mai 1961. Er umreißt grundlegend durch „neun Eigentümlichkeiten“ den Begriff der „entwickelten Industriegesellschaft“, um sodann daraus neun aktuelle Folgerungen und ebenso viele präzise Aufträge für die christliche Soziallehre abzuleiten. Darf doch zumal heute diese „Lehre“ „keine abstrakte und unverbindliche Theorie“ bleiben, sie muß vielmehr „Leitbild des verantwortlichen Dienstes an der Welt“ sein. Mit Pius XII. warnt darum H. „vor jenen, die diesen christlichen Dienst an der Welt verachten und ihm ein sogenanntes ‚reines‘, ‚geistiges‘ Christentum entgegenstellen. Sie haben jene göttliche Institution (der Kirche) nicht begriffen...“ (127).

Baus und Iserloh bringen in ihren Beiträgen „Wesen und Funktion der apostolischen Sukzession in der Sicht des heiligen Augustinus“ (137—148) sowie „Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche“ (149—169) im besonderen auch die fundamentale Bedeutung des Bischofsamtes im Leben der Kirche in den Blick. Besonders angemerkt zu werden verdient der Nachdruck, mit dem Augustinus es als die „vornehmste und sachlich wichtigste Aufgabe der apostolischen Sukzession“ der Bischöfe darstellt: „die Echtheit und Unversehrtheit der Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments zu bezeugen“ (B. 144). Der These einer totalen Ablösung der apostolischen Tradition durch die Schrift (wie sie etwa O. Cullmann, in: *Die Tradition* usw., Zürich 1954, für die Mitte des 2. Jahrhunderts vertritt), hätte Augustinus mithin kategorisch widersprochen. I. zeigt, von der Synode von Jerusalem als dem „Urbild aller Konzilien“ (149) ausgehend, bei den bisherigen Ökumenischen Konzilien die recht verschiedene Art der Einberufung sowie ihrer inneren Struktur und vor allem der Relation Papst und Konzil auf. Als überzeitlich bedeutsame Ergebnisse entnimmt I. den dargelegten historischen Tatsachen vor allem dies: Die bis ins Wesen gehende Verschiedenheit der Konzilien zeigt, „daß Konzilien nicht zur Wesensstruktur der Kirche gehören“. Das heißt m. a. W.: Wir können nur von einer „relativen bzw. moralischen Notwendigkeit des Konzils“ reden. Aber der Papst könnte anderseits die Kirche nicht ohne die Bischöfe regieren und noch weniger „sich Kirchenbeamter be-

dienen, die keine eigene, sondern nur delegierte Gewalt besitzen“ (166). Und „wenn weiter die Communio und Katholizität Wesensmerkmale der Kirche sind, dann findet diese im Konzil eine wirksame Darstellung, ja eine vollere Verwirklichung als im Papst allein“ (167). Für das nahe bevorstehende Vaticanum II entspringt daraus des Desiderat: „Nachdem im Vaticanum (I) die reflexe und feierlich definierte Erkenntnis der päpstlichen Primatialgewalt gegeben und jeder katholische Separatismus von vorneherein zum Scheitern verurteilt ist, könnte nun die Vielfalt und Freiheit in der Einheit und darin das Prinzip der Kollegialität in der Kirche stärker herausgestellt werden“ (169). — Pauly bietet (171—180) aus Trierer Quellen des 15. bis 18. Jahrhunderts einen nicht nur heimatgeschichtlich interessanten, sondern auch „nachdenklich stimmenden“ Einblick in die damals noch recht intensive Beteiligung der Laien an kirchlichen Aufgaben in den Pfarreien, u. z. näherhin „in den Ämtern der Sendschöffen, der Kirchenmeister, der Brudermeister und der Küster“ (172). Seine Ausführungen über „das Wächteramt der Sendschöffen“ beleuchten übrigens in dankenswerter Weise auch die Funktion, die das Testament des Nikolaus von Kues den „scabini“ bei der Verwaltung einer Hospitalsstiftung (vgl. TThZ 1958, 367) zugedacht hat. — Ries berichtet (181—211) von drei hervorstechenden Trierer Ereignissen aus dem Jahre 1512, nämlich der Wahl Richard von Greiffenklau zum Trierer Erzbischof, dem in Trier von Kaiser Maximilian I. eröffneten Reichstag sowie der erstmaligen öffentlichen Zeigung des Heiligen Rockes. R. kann sich dafür auf zahlreiche Frühdrucke stützen, die sich vor allem auf die Wiederauffindung des Heiligen Rockes beziehen und von denen die von dem Weihbischof Johannes Enen in deutscher Sprache veröffentlichte Trierer Kirchengeschichte mit dem Titel „Medulla Gestorum Treverensium“ in jeder Hinsicht die bedeutendste ist. Aus dem heutigen Kodex Vaticanus Reginensis 557, fol. 121^r, sei hier am Rande ergänzend notiert, daß die zuletzt von St. Ehses im Pastor Bonus 3 (1891) 284—287 veröffentlichten deutschen Schilderungen mit den lateinischen Überschriften „*De reliquiis in Treveri repertis*“ und „*De forma tunice domini missiva*“, damals von dem „Trierer“ Peter (von) N(e)umagen (vgl. BGPhThMA 38, 1, 1955, 22—26) in Zürich in die genannte Handschrift eingetragen wurden. — Thomas beschreibt und untersucht kunstgeschichtlich „das mittelalterliche Trierer Korporalienkästchen“ (213—220), insbesondere die Stickerie, in der die „Gregoriusmesse“, eine Erscheinung des leidenden Christus bei der Meßfeier, dargestellt ist.

In dem Grenzgebiet zwischen kirchlichem Recht und Dogmatik geht Hofmann (221—233) der Frage nach dem entscheidenden Formalgrunde der Kirchenmitgliedschaft nach. Das tat H. früher schon bei Untersuchungen über die Lehre des Tridentinums (TThZ 1951, 218—231) und des Franz Suarez (TThZ 1958, 146—161). Ebenso zuverlässig informiert er nun über die Lehre Cajetans, der, darin dem „Konziliaristen“ Jean Gerson folgend, die sakramentale Theorie zäh verteidigt, daß man allein auf Grund des Taufcharakters, also ohne die Liebe und selbst den Glauben, Glied der Kirche sein könne. Auch der Häretiker bliebe demnach „Christ wider Willen auf Grund des Charakters“. H. stellt dazu kritisch fest, daß sich nach dem Kirchenbegriff sowohl der vor-reformatorischen Zeit wie des Tridentinums die Kirchenzugehörigkeit entscheidend auf den Glauben gründet und die Sondermeinung Cajetans fast keinen Nachhall gefunden hat. — Fischer begrüßt es zu Beginn seines Beitrages über „das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert“ (235—257), daß der im bisherigen Sprachgebrauch seit längerem der Gesamtkirche vorbehaltene Titel „Ecclesia“ neuerdings auch in Papstschreiben wieder auf Diözesen angewandt

werde. Auch bei dem folgenden aufschlußreichen geschichtlichen Durchblick widmet F. nebst der nunmehr in der Liturgie wieder stärker hervortretenden deutschen Muttersprache dem Verlust und der Bewahrung alten diözesanen Sondergutes im Trierischen ein recht warmes Interesse. — P. Siffrin skizziert (259—278) in großen Zügen, aber mit exakter Kenntnis der erhaltenen mittelalterlichen Handschriften und der neuzeitlichen Drucke insgesamt sechs große Perioden der Liturgiegeschichte „im Trierer Raum“, d. h. vor allem: in der früheren Erzdiözese.

Bei den drei letzten, philosophischen Aufsätzen ist naturgemäß höchstens ein indirekter Bezug auf das spezifisch-theologische Leitthema „Kirche“ zu erwarten. Lorscheid versucht es immerhin, bei der „philosophischen Erhellung des menschlichen Miteinanderseins“ (309—320) einen Zugang dazu aufzuzeigen. Er stützt sich dabei vor allem auf Max Schellers phänomenologische Theorie von einer Wahrnehmung des seelischen Inneren beim Mitmenschen, welche ebenso unmittelbar vor sich gehen soll wie die Wahrnehmung körperlicher Eigenschaften. Im Gegensatz zu den heutigen französischen Existenzialisten betrachtet Scheler nämlich den Leib nicht nur etwa als eine Maske, welche das Innere verbirgt; vielmehr bekundet nach ihm beispielsweise die Errötung ebenso ursprünglich (d. h. vor allem: ohne die Notwendigkeit von Analogieschlüssen) Zorn oder Scham, wie die rein farbliche Rotqualität wahrnehmbar ist. Auf eine solche unmittelbare Weise begegnete also auch der geschichtliche Christus als Mensch den Menschen. Die Verklärten aber werden durch eine unmittelbare Wahrnehmung des anderen Ich einander noch innerlicher verbunden sein als die Menschen mit ihrer irdischen Leiblichkeit. So sucht und findet L. also bei Scheler phänomenologische Zugänge zu christlich-anthropologischen Glaubenswahrheiten, die Beachtung verdienen (vgl. dazu meine Besprechung zu L.s Werk „Das Leibphänomen“; unten Seite 385). — Lenz zeichnet von der gegenwärtigen Problematik um dem Menschen her „das personale Menschenbild in der Sicht christlicher Lebensphilosophie“ (279—307). Im Vergleich zu Lorscheid legt er eine entschieden kritischere Haltung Scheler gegenüber an den Tag. An Hand seines Maßstabes einer scholastisch durchdachten Systematik findet er Schellers „Wesensanthropologie“ mit Recht „bruchstückhaft“ (290). Es trifft auch zu, daß „der späte Scheler den theistischen Gottesbegriff verwarf“ (289). Er kam wohl dazu, indem er die immer noch stark betonte unmittelbare Erfassung des Absoluten, das „Gottesbewußtsein“ des Menschen (unter phänomenologischer Verkürzung des Kausaldenkens; vgl. Nicolai Hartmann!) im Menschen selber aufgehen ließ. „Schroff dualistisch“ (293, Anm.) klingen in Schellers Anthropologie jedoch nur einige Stellen, die primär auf vordergründige Differenzierungen im Bereich der Phänomene oder der Phänomenbetrachtung gehen, während doch anderseits Scheler sehr darauf abzielt, gegen den Kartesianismus die Leib-Seele-Einheit zu betonen. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß L. seinerseits sowohl die Personalität und die „Personalien“ des Ich wie die personale Einheit des Menschen aus Leib und Geist-Seele unvergleichlich klarer und ontologisch konsequenter darstellt als Scheler. — Mit dem Thema „Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis“ (321—344) beschließt Kremer die reichhaltige Studienreihe der Trierer Bischofsfestschrift. Wenn man sonst durchweg den Aristotelismus des Aquinaten überscharf akzentuiert findet, liest man hier mit Genugtuung die Textnachweise aus dem Thomas-Kommentar zu *De causis*, aber auch aus *De potentia Dei* q. 3, die die platonisch-neuplatonische Deutung der Schöpfung mit Hilfe der Modellvorstellungen „*participatio*“ und „*emanatio*“ übernehmen. Über das Ziel hinaus

schießt jedoch wohl alles in allem K.s Auslegung mit den Behauptungen, daß sich später bei Thomas der Begriff der *causa efficiens* nur als „ein höchst unselbständiges Element“ erweise (324), sowie daß von Thomas „die Wirkursächlichkeit auf die Formursächlichkeit der Teilhabe reduziert“ (338) und „die Schöpfung nicht mehr wirkursächlich gedeutet“ werde (327). Thomas selbst verbindet die beiden Perspektiven der Wirkursächlichkeit und der Exemplarität; er verlagert nur die Akzente. Gott schafft eben auf die Weise aus dem Nichts, daß er alle Dinge jeweils in ihren Wesensgrenzen an der Fülle seines Seins abbildlich teilnehmen läßt. Was sollte auch etwa die bloße Idealität eines Realwesens ohne reale Wirkmacht real bewirken? Zu der Wirk- und Urbild-Ursächlichkeit kommt übrigens auch bei Thomas die Zielursächlichkeit. Von diesen „drei Ursachen“ aber sagt ausgerechnet schon Aristoteles (Phys. II, 7; 198 a 24 s.): *Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἐν πολλάκις*; und das übersetzt schon Albert d. Gr. mit „tres causae (co)ncidunt in unam“; und eben diese Notwendigkeit, bei Gott die drei Perspektiven seiner schöpferischen Ursächlichkeit nicht gegeneinander zu stellen, sondern miteinander und in eines zu denken, war denn auch eine der Hauptwurzeln des cusanischen Coincidenzdenkens, der „co-incidencia oppositorum“; vgl. BGPhThMA, Suppl.-Bd. 4 (1952) 436–447.

Prof. Rudolf Haubst (Mainz)

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Holzamer, Karl: Philosophie. Einführung in die Welt des Denkens. — Gütersloh: Bertelsmann (1961). 399 S. (Reihe: Das Wissen der Zeit). Lw. 11,80 DM.

Josef Lenz charakterisiert in seiner „Vorschule der Weisheit“ (1948², S. 6 f.), die selbst „nur“ eine Vorbereitung auf das Studium der systematischen Philosophie sein will und darum prinzipiell bei den einleitenden Fragen bleibt, eine größere Gruppe von modernen Einleitungsbüchern so, daß in ihnen „schon die Grundprobleme der einzelnen philosophischen Disziplinen und deren wichtigste Lösungen im Laufe der Geschichte der Philosophie einen Hauptplatz einnehmen“. Bei diesen Werken ist mit dem Wort „Einleitung“ die Allgemeinverständlichkeit der Darstellung betont. Die von dem bekannten Mainzer Professor K. Holzamer vorgelegte „Einführung in die Welt des Denkens“ bekennt sich zu diesem zweiten Programm: „Ohne daß dieses Buch auch nur den kleinsten Abstrich an Wissenschaftlichkeit enthält, haben wir... versucht, jeden Leser, gleich welchen Bildungsgrades, fast unmerklich in die Sache selbst hineinzuführen. Dabei wird er nicht nur mit einem Teilstück der Philosophie vertraut, sondern soll ein Ganzes erhalten, das er nach Belieben und Vermögen ausbauen und vertiefen kann“ (12). Die ersten 159 Seiten führen, nachdem die großen Fragen des Philosophierens geweckt sind, systematisch an die Grundbegriffe, die Grundrichtungen und den Hauptinhalt der philosophischen Disziplinen heran. Der zweite, historische Teil „läßt die Denkbewegung in der Geschichte der Menschheit aufleuchten“. Hier sind viele, sorgfältig ausgewählte Textproben eingefügt. Zahlreiche Abbildungen dienen ebenso wie die anschauliche, das „Dickicht von Fremdwörtern“ meidende Sprache dem Anliegen, in möglichst vielen den Geschmack am philosophischen Denken zu wecken. In Erinnerung an die Hunderte von jungen Menschen, die nach Beendigung des Krieges neben ihrem fachwissenschaftlichen Studium auch die schlecht geheizten philosophischen Hörsäle füllten, stellt der gelehrte Verf. die einschläfernde Wirkung der heutigen Wohlstandssituation fest. „Hat der materielle Überfluß diese tiefe Sehnsucht nach Philosophie in seiner Gefräßigkeit mit verschlungen?“ H.s Antwort: „Was fehlt, ist eine für alle wirklich Interessierten schlichte und verständliche Anleitung. Sie muß mehr zur Lebensweisheit als zur Wissenschaft, mehr zum Philosophieren als zur Philosophie, mehr zum verständig gelebten Leben als zum bloßen Nachdenken und Reden hinführen“ (14). Der Geist einer lebendigen, auch für alle modernen Fragen und für die christliche Weltdeutung aufgeschlossenen *Philosophia perennis* weht in diesem Buch. Möge ihm auch eine weite Verbreitung beschieden sein.

R. Haubst

Lorscheid, Bernhard: Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu Leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. — Bonn: Bouvier-Verl. 1962. XVI, 160 S. engl. brosch. 17,80 DM.

Im Unterschied zu dem älteren Edmund Husserl, dessen „phänomenologischer“ Scharfblick an die gegenständlichen „Wesenheiten“ als bloße Phänomene geheftet blieb, sind bei dem Phänomenologen Max Scheler alle Denkansätze geleitet und beflügelt von der „Frage nach jenem seltsamen hoheitsvollen und elenden Wesen, das da Mensch heißt“ (H. Lützel, Der Philosoph Max Scheler, Bonn 1947, 21). Die konkret-realen wie die „apriorischen“ Grundgehalte des menschlichen Erkennens werden von Scheler wiederum als direkte Zugänge zur Metaphysik erhellet; die Leib-Seele-Einheit des Menschen aber bildet für diese den fundamentalen Ansatz und das Bezugszentrum, das sowohl für die Welt wie für das absolute Sein Gottes offen ist.

B. Lorscheid hat sich in seiner Bonner Dissertation zunächst „Max Schelers Phänomenologie des Psychischen“ (gedr. Bonn 1957) zugleich wesensontologisch und erkenntnistheoretisch zugewandt. Er bewies schon darin eine gediegene Kenntnis des Scheler-Schrifttums mitsamt der Fähigkeit, Schelers schwierige Grundbegriffe distinkt zu fassen und aus dem Ganzen seines Systems zu verstehen. Die nun gedruckt vorliegende Trierer Habilitationsschrift kann sich nicht nur in vielen Stücken auf die erste Untersuchung stützen; sie führt diese auch problem- und sachgerecht vom Psychischen zum Leibphänomen weiter. Denn der Schwerpunkt und das Besondere der Schelerschen und der Lorscheidschen Leibphänomenologie liegen darin, daß sie das Urphänomen des Leiblichen von dem mit äußeren Sinnen wahrnehmbaren Leibkörper sowie der in innerer Anschauungsrichtung wahrnehmbaren „Leibseele“ deutlich und nachhaltig unterscheidet. Als „Leibseele“ erfährt das Ich, obwohl personal-geistig, die Leibzustände (Schmerz, Hunger, Schwere der Glieder und dgl.). Die Zugehörigkeit seines Lebens nimmt das Ich jedoch auch schon vorgängig (apriorisch) zu allen einzelnen Leibzuständen wahr. Mit dem Akzent auf dieser eigenen Anschauungsrichtung und Gegenbenheitsweise des Leibseelischen führt Scheler einen zähen Kampf gegen den kartesischen Dualismus von reinem Geist und Leibkörper. Im Einklang mit seinem Gewährsmann führte darum auch L. nun konsequent das Programm durch, „daß er zunächst die Gegebenheit des Psychischen in Anschauung brachte, ihr den seinsgerechten Ort zuwies“, um sodann „auch den in psychischer Anschauungsrichtung erfahrenen Leibzuständen ihren eigenen, vom Rein-Seelischen, vom Physischen und vom eigentlich Leiblichen verschiedenen Ort innerhalb des Seelenden zuzuweisen. Durch diese seinsgemäße Einordnung der erlebten Leibzustände bot sich ihm die weitere Möglichkeit, den eigentlichen ‚Leib‘ als den die Leibkörper- und die Leibseele wahrnehmung fundierenden Tatbestand aufzuzeigen und auch für ihn den seinsgerechten Ort zu finden“ (136).

Der umfassende mittlere, „zweite Abschnitt“ der „systematischen Darbietung“ L.s. (20—121) umkreist und entfaltet allenthalben die Bedeutung der besagten Unterscheidung, damit zugleich aber auch die im Leibe selbst fundierte Einheit von innerer und äußerer Leibanschauung, u. z. in den fünf Kapiteln: 1) „Der Leib als psychologisch indifferente Gegebenheit“ (als ein ‚Urphänomen‘ eigener Art); 2) „der Leib als Symbol des Ich“; 3) „der Leib als Bezugszentrum der Umwelt“; 4) „der Leib als Gegenstandsbereich der Person“; 5) „der Leib als Gegenstand der ‚Somatologie‘, d. i. der empirischen Wissenschaft vom Leib“; dort wird das gegenseitige Verhältnis der biologisch-anthropologischen Teilwissenschaften und der jeder empirischen Wissenschaft vorausgehenden philosophisch-eideltischen Wesenswissenschaft oder regionalen Leibontologie übersichtlich aufgezeigt.

Für den Theologen ist vor allem das Kapitel über den „Leib als Symbol des Ich“ (44—71) von aktuellem Interesse. Schon darum, weil hier auf der Basis der Symbolfunktion des Leibes als der Ausdruckssphäre des psychischen Ichs auch eine „unmittelbare“ Wahrnehmung des fremden Ich — ohne vermittelnde Erkenntnis des Leibkörpers als solchen — statuiert und verteidigt wird (§ 1 u. § 3). L. zeigt auch, wie Sch. „unvergleichlich tief und schön“ das geschlechtliche Schamgefühl als eine „natürliche Schutzhülle“ zur Wahrung der geistig-personalen Menschenwürde deutet (§ 4). Darüber hinaus rollt d. Verf. in § 2 auch das Thema „Die Symbolfunktion des Leibes und der ‚verklärte Leib‘“ auf (49—57). Hier vor allem spricht er nur noch „im Anschluß an die zahlreichen Ansätze, die sich dazu in den Schriften Schelers finden lassen“ (Prospekt d. Verlages), indem er das von Sch. selbst Ausgesprochene in die theologische Eschatologie des Auferstehungsleibes hinein transzendiert und für diese fruchtbar zu machen sucht. Daß er hier nicht mehr im eigentlichen Sinne Scheler exegisiert, kommt übrigens schon darin zum Vorschein, daß hier zunächst „der Theologe M. J. Scheeben“ sowie Thomas v. A., E. Stauffer und M. Schmaus angeführt und zum Maßstab genommen werden, um darzutun, „daß das Bild vom Leiblichen, das... M. Scheler der phänomenologischen Schau zugänglich gemacht hat, im besonderen aufs beste überein-

stimmt mit der Offenbarungslehre vom Leib und der Leibverklärung" (55). An der dortigen Kritik an B. Weite, der um die Möglichkeit (!) der Verklärung aufzuzeigen, die Leiblichkeit als das Medium definiert, worin und wodurch sich das menschliche Selbst ausdrückt, kann ich einiges jedoch ohne nähere Explikation wenig überzeugend finden. Analoges gilt von den Einwänden gegen Hengstenbergs Auffassung vom „entkörperlichten Leib“. Denn gerade dann, wenn Thomas die subtilitas des verklärten Leibes von einer übernatürlichen „plena subiectio corporis ad animam“ her erklärt (52), erklärt sich von eben daher am leichtesten zumindest auch die an keine starre Raumerfüllung gebundene, sondern der Seele (freilich kraft übernatürlicher Kausalität) in einer unabsehbar höheren Freiheit verfügbare Gegenwartsweise des verklärten Leibes im Raume. — Aus formaler Sicht sei hier die Bemerkung eingeflochten, daß die zahlreichen zehn Zeilen überschreitenden Satzperioden (S. 79 sind es sogar 17 Zeilen) für den Leser eine unnötige Erschwerung und Mühe bedeuten. Sie sind freilich zu verstehen aus dem zähen Ringen, das Ganze der leiblichen Grundgegebenheiten sachgetreu in den Griff zu bekommen.

In dem „dritten Abschnitt“ (122–148) vertieft und rundet d. Verf. seine kraftvoll-systematische Durchleuchtung der Schelerschen Leibphänomenologie durch deren kritische Gegenüberstellung zu den leibontologischen Auffassungen anderer Modernen. Hier überrascht L. besonders durch den Nachweis der Übereinstimmung, in der die sonst so verschieden gearteten französischen Existentialphilosophen J. P. Sartre sowie Merleau-Ponty und G. Marcel „die Möglichkeit der theoretischen Erhellung des subjektiv erlebten Leibes“ verneinen (137). L. hält diese Subjektivierung des Leibes noch für eine uneingestandene Nachwirkung des kartesischen Dualismus, für dessen Überwindung Sch. um so mehr wegweisend ist. Verwundern muß es da allerdings, wenn d. Verf. S. 89 f. ohne einschränkenden Vorbehalt von dem „eminenten Verdienst“ (Scheler) des russischen Sinnesphysiologen I. O. Pawlow spricht, da doch gerade dieser im Gefolge Descartes' nicht nur den Leib, sondern den ganzen Menschen auf einen mechanisch reagierenden Körper reduziert. Vgl. dazu E. Strauß, Vom Sinn der Sinne 7, 25–47 u. ö. Doch dieses und die anderen vorgebrachten Bedenken sind nur sekundär angesichts der imponierenden Gesamtleistung und auch des Eigenwertes der hier von L. vorgelegten historisch-spekulativen Scheler-Interpretation.

R. Haubst

NEUES TESTAMENT

Zimmermann, Heinrich: Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes. — Bonn: Hanstein 1960. XXIII, 439 S. 80 (Bonner biblische Beiträge. Hrsg. von Friedr. Nötscher u. Karl Th. Schäfer. 16). Brosch. 52,20 DM.

Der Rezensent, der in der ntl. Textgeschichte faktisch ein Laie ist, steht mit Bewunderung vor der Gelehrsamkeit, die ihm in dieser Bonner Habilitationsschrift aufs erste entgegentritt. Da er aber eben ein „Laie“ ist, möchte er sich in keiner Weise ein Urteil über die Qualität der Arbeit anmaßen, sondern muß dies den Fachleuten der lateinischen Bibelübersetzung überlassen. Wofür er dankbar ist, sind die abgedruckten Texte (S. 261 ff.), die für die Exegese-geschichte des 2. Korintherbriefes von Bedeutung sind.

O'Connor, Edward D., CSC.: Faith in the synoptic gospels. A problem in the correlation of scripture and theology. — (Notre Dame, Indiana) 1961: Univ. of Notre Dame Press. XX, 184 S. brosch. 4,— Doll.

Im I. Teil werden die synoptischen „Glaubens“-Texte untersucht (dabei im I. Kapitel auch der „Glaubensbegriff“ des AT zum Vergleich herangezogen), im II. Teil wird eine Systematik des synoptischen Glaubensbegriffs vorgelegt. In einem Epilog wird der synoptische mit dem scholastischen Glaubensbegriff verglichen.

Das Buch ist sorgfältig gearbeitet und kommt zu bedeutsamen Ergebnissen. Die Synoptiker bieten keine eigentliche „Doktrin“ über das Wesen des Glaubens, sondern lassen in verschiedenen Termini und Situationen ihr Glaubensverständnis erkennen. Aber der Glaube, wie ihn die Synoptiker verstehen, ist der Glaube an Jesus als den Christus und Sohn Gottes, und inkludiert als solcher den Glauben an den Gott, der sich in Christus offenbart und seine eschatologischen Verheißungen erfüllt. Der „Glaube“ ist also bei den Synoptikern nicht identisch mit „christlicher Lehre“. Glaube (faith) realisiert sich in der synoptischen Überlieferung als Vertrauen auf Jesus als den Erlöser (trust) und als Überzeugung, daß Jesus der Christus und Sohn Gottes ist (belief).

Dankbar ist man auch für die umfangreiche Bibliographie und die sorgfältigen Register.

F. Mußner

Montague, George, S.M.: Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress. — Fribourg: Regina Mundi (1961). XI, 287 S. brosch. 19,— DM.

In der ntl. „Vollkommenheits-Lehre“ spielt das paulinische Schrifttum eine ganz besondere Rolle. Darum ist es nur zu begrüßen, daß darüber eine umfassende Monographie vorgelegt wird. Professor Spicq O. P. erinnert auf einem Werbezettel für diese Arbeit an den unter Christen weit verbreiteten Spruch: „Die Hauptsache ist ein guter Tod.“ In Wirklichkeit stirbt nach Paulus der Christ schon bei der Taufe, und zwar zusammen mit Christus, und so wird das „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20) zum Lebensprogramm für den Getauften: das irdische Leben ist Verwirklichung des Taufgeheimnisses und der physische Tod nur der letzte Akt darin. Darum soll „das Wachstum in Christus“ die Lebensdynamik des Christen bestimmen!

Verfasser will sehr gründlich vorgehen. Er legt im I. Teil eine sorgfältige Analyse ausgewählter Texte vor (vor allem Gebetstexte aus den Paulusbriefen), im II. Teil eine bibeltheologische Systematik der pln. „Fortschritts“-Lehre. Beim Studium der Einzelgliederung entsteht jedoch sogleich die Frage, ob nicht die pln. Tauflehre als die entscheidende Grundlage den Ausgangspunkt sowohl im textanalytischen wie im theologischen Teil der Arbeit hätte bilden müssen. Die Gründe dafür wurden vorher genannt. Verfasser widmet der Taufe kaum eine Seite (vgl. S. 203 f.)! So entstand zwar eine sehr materialreiche und fleißige Arbeit, aber ihre theologische Grundlegung ist ungenügend.

F. Mußner

Kahlefeld, Heinrich: Der Jünger. Eine Auslegung der Rede Lk 6, 20—49. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verl. 1962. 160 S. Ppb. 7,20 DM.

Die Zahl jener Geistlichen, die sich um das biblische Wort bemühen, nimmt erfreulicherweise ständig zu. Man erkennt offensichtlich, daß in der Krisis unserer Zeit die eigene Weisheit und das Nachreden übernommener Schemata nicht zum Ziele führen. Die Heilung muß von dem kommen, was uns Gott selbst dafür in die Hände gegeben hat; das ist neben den Sakramenten vor allem sein Wort. Der an einer Ausbildungsstätte für künftige Priester tätige Exeget weiß nur zu gut, „daß der in der Ausbildungszeit erarbeitete Stoff nur ein Paradigma abgebe und nur den Anfang einer Bemühung stiften könne, die sich, soll das zur Predigt führende eigene Hören wach bleiben, durch ein ganzes Leben ziehen muß“ (wie Kahlefeld S. 9 bemerkt). Der in der Verkündigungspraxis stehende Priester wird darum eine so ausgezeichnete Hilfe, wie sie Verfasser ihm anbietet — die reife Frucht einer vieljährigen Bemühung um den Bibeltext! —, mit großer Dankbarkeit entgegennehmen. Hier kann man lernen! Einmal dies, daß es ohne Mühe und Arbeit nicht geht, und zweitens, wie man das Erarbeitete an den Hörer der Predigt oder den Teilnehmer des Bibelkreises heranbringt. Der Rezensent sagt das aus Erfahrung, da er selber während seiner Münchener Studienzeit so manchen Abend zu Füßen des Verfassers saß und von seiner Art zu lernen versuchte. Er konnte auch jetzt noch lernen, etwa aus den Bemerkungen der Anm. 56 über Jesu Verhältnis zu den Pharisäern, in der Kahlefeld die häufig übergangene Frage behandelt: „Warum gibt es in den synoptischen Berichten... den Pharisäern gegenüber nur den Angriff und die Verurteilung, aber kein freundliches, geduldiges, gewinnendes Gespräch und keine Fürbitte?“. Die Antwort, die K. auf diese Frage zu geben weiß, ist überzeugend.

So kann diese Auslegung über die Bergpredigt nach der lukanischen Überlieferung nur bestens empfohlen werden.

F. Mußner

Seidensticker, Philipp OFM: Propheten und Evangelisten. Zeugen und Zeugnisse der Heilsgeschichte. Predigtvorträge der Advents- und Fastenzeit. — Paderborn, Schöningh-Verl. 1961, 154 S. kart. 8,80 DM.

Es war eine gute, nachahmenswerte Idee des Verfassers, an den Adventssonntagen über die vier großen Schriftpropheten und an den Fastensonntagen über die vier Evangelisten zu predigen, und zwar im Hinblick auf ihr eigentliches Ziel: den Messias. Die Veröffentlichung dieser Predigten ist gerechtfertigt, weil sie beispielhaft zeigen, wie das auf gute Weise geschehen kann.

F. Mußner

Collins, John J., SJ: New Testament Abstracts. Vol. VI 1961—1962. — Weston 93 (Massachusetts): Weston College 1961/62. 160 S. kart. 1,75 US-Doll.

Zu den unentbehrlichen Instrumenten des wissenschaftlich Arbeitenden gehören gute Bibliographien. Für den auf dem Gebiet der ntl. Forschung Tätigen geben die amerikanischen Jesuiten schon seit mehreren Jahren die New Testament Abstracts heraus: Gut gegliederte Kurzberichte über alle Erscheinungen auf diesem Forschungsgebiet, dazu Zusammenfassungen von Rezensionen über alle wichtigen Neuerscheinungen. Außerdem werden in jedem Heft Fachgelehrte aus aller Welt und allen Konfessionen mit kurzer Biographie vorgestellt. Ein sehr verdienstvolles Unternehmen!

F. Mußner

Streicher, Friedrich SJ.: Das Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Aus dem Urtext in Sinnzellen übers. — Freiburg/Basel/Wien: Herder-Verl. 1961. 384 S. Lw. 24,— DM.

Diese Übersetzung der vier Evangelien in Kolometrie bringt den Rhythmus des Urtextes gut zur Geltung und regt zur besinnlichen Lesung der Evangelien ganz außerordentlich an. So hat sich Pater Streicher ohne Zweifel mit der Schaffung dieser Übersetzung ein besonderes Verdienst erworben. Sie wird sicher anregend auf die Schaffung eines neuen Perikopenbuches in deutscher Übersetzung wirken. Alle Worte Jesu sind zudem in roter Type gesetzt und heben sich so vom Erzähltext auch optisch sofort ab. Das Buch ist auch zu Geschenkzwecken hervorragend geeignet.

F. Mußner

Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente. Jahrgang XIII (11. 6. 61). Nummer 50/52. — Freiburg im Br.: 1961. Brosch. 136 S. o. Pr.

Diese „Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente“, wie der Untertitel der Hefte lautet, erfüllen eine Mission. Aufgeschreckt durch das, was den Juden durch Deutsche angetan worden ist, halten wir Gewissensforschung, erkennen aber auch, wie wenig die Christen seinerzeit auf das Problem „Judentum“ geistig-geistlich vorbereitet waren. Uns war im Konvikt nur eingeleuchtet worden: „Beim Juden wird nicht gekauft!“ (dabei gab es in Passau nur einige jüdische Geschäfte!), als ob der Jude nicht auch Anspruch auf seine wirtschaftliche Existenz gehabt hätte, zumal er Vollbürger unseres Volkes war. Und ich kann mich nie an eine Katechese erinnern, in der das Problem „Judentum“ in christlicher Weise behandelt worden wäre.

Frau Dr. Luckner, die vielen Juden das Leben gerettet hat, setzt ihre Verständigungsarbeit im „Freiburger Rundbrief“ fort. Das zur Besprechung eingesandte Heft (Nr. 50/52, 1960/61) ist sehr reichhaltig; es bringt Aufsätze, Berichte, Dokumente und einen umfangreichen Besprechungsteil über Bücher und Aufsätze, die irgendwie mit dem Thema „Christentum und Judentum“ zusammenhängen. Auch exegetische Werke, wie H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, werden ausführlich rezensiert (man muß allerdings nicht alle Ansichten der Rezensenten teilen; auch Israel muß sich mit seiner Vergangenheit, speziell mit dem „Fall“ Jesus von Nazareth, ehrlich auseinandersetzen, wie wir es mit unserer Vergangenheit tun müssen!).

Wem das jüdisch-christliche Gespräch ein Anliegen ist, für den ist der „Freiburger Rundbrief“ eine gute Hilfe.

F. Mußner

Guardini, Romano: Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1961. 141 S. kart. (Herder-Bücherei, Bd. 100) 2,40 DM.

Romano Guardini sind viele zu Dank verpflichtet. Er hat uns in unserer studentischen Jugendzeit die Unterscheidung des Christlichen gelehrt; er hat uns den Blick für große Gestalten der Kirchengeschichte geöffnet; er hat uns die Liturgie der Kirche lieben gelehrt; seine Schriften haben uns in den Krieg begleitet. Und sein „Herr“ hat uns Christus tiefer sehen und lieben gelehrt. Es ist erstaunlich, daß die Wirkung dieses großen Erziehers der christlichen Jugend kaum nachläßt. Die ständigen Neuauflagen seiner Werke, der noch immer große Andrang zu seinen Vorlesungen in München beweisen es.

„Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament“ ist einst erwachsen als Frucht einer langen Bemühung um das Geheimnis Jesu Christi, die vor allem in den Betrachtungen „Der Herr“ seinen großartigen Niederschlag gefunden hat. Dazu liefert die vorliegende Schrift „eine Art Einleitung“. Selbst der Fachexeget, der mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium arbeiten muß, wird gern und immer wieder in den Schriften Guardinis lesen, besonders in jenen, die sich mit dem Geheimnis der Person Jesu beschäftigen. Das kann ihn davor bewahren, „das Ganze“ aus dem Auge zu verlieren. Da die antichristlichen Kräfte auch im Westen allmählich wieder ihr Haupt erheben und die Geister zu verwirren drohen, kommt dem Werk Guardinis erneute Bedeutung zu.

F. Mußner

Willam, Franz Michel: Die Welt vom Vaterunser aus gesehen. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961). 143 S. Ppb. 9,80 DM.

Das Buch ist eine gute, meditative Ergänzung zu der glänzenden Auslegung des Vaterunser durch H. Schürmann, die ebenfalls im Herder-Verlag erschienen ist (vgl. dazu TrThZ 68, 1959, 185 f.).

F. Mußner

Beyer, Hermann W.; Althaus, Paul; Conzelmann, Hans; Friedrich, Gerhard; Oepke, Albrecht: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 9. Aufl. 202 S. kart. 8,50 DM.

Als Teilband 8 in „Das Neue Testament Deutsch“ (Neues Göttinger Bibelwerk) erscheinen in großenteils völlig neuer Bearbeitung die kleineren Briefe des Apostels Paulus: Gala-

terbrief (Beyer/Althaus), Epheserbrief (Conzelmann), Philipperbrief (Friedrich), Kolosserbrief (Conzelmann), Thessalonicherbriefe (Oepke), Philemonbrief (Friedrich). Auch diese Neuauflage wird, besonders im protestantischen Bereich, viele Freunde finden, besonders in der Pfarrer- und Laienwelt.

Ich habe mich für die Rezension vor allem mit Eph 2, 11–22 beschäftigt. Conzelmann gelingt bei der Auslegung oft ausgezeichnete Formulierungen mit überraschenden Einblicken, dennoch scheint mir aus dem Text nur zum Teil das herausgeholt zu sein, was aus ihm herauszuholen ist (nicht dem Umfang nach – die Kürze ist durch die Art dieses Kommentars bedingt –, sondern der Sache nach). Sollte man auf den „Urmenschen“ nicht lieber verzichten, angesichts der Untersuchungen von C. Colpe? Der Abschnitt ist viel stärker, als Conzelmann sieht, von der christlichen Missionserfahrung her geformt (die Kirche als eine Gemeinschaft aus Juden und Heiden), zum anderen von einer ursprünglich auf priesterliche Überlieferung zurückgehenden Tempeltheologie, wie ich anderswo ausführlich zeigen werde. Ein Rekurs auf den gnostischen Mythos ist unnötig. Sehr gut ist der Exkurs über die kolossische Irrlehre gelungen (S. 146 ff.).

F. Mußner

Pfammatter, Josef: Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theol. Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (Anal. Gregor. 110). – Rom: Gregoriana (1960). XIX, 196 S., kart. o. Pr.

Es handelt sich bei dem Werk um die römische Dissertation des Verfassers, der jetzt Neutestamentler am Priesterseminar zu Chur ist. Das Thema der Arbeit ist wichtig, weil damit ein wesentliches Stück der Ekklesiologie und Pastoral des Apostels Paulus behandelt wird, das zudem in der heutigen Diskussion über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Theologie eine wichtige Rolle spielt.

Verfasser bietet im ersten Teil eine Exegese der einschlägigen Texte, getrennt nach den frühen Paulusbriefen, den großen Gemeindebriefen, Epheser- und Kolosserbrief und den Pastoralbriefen. Im zweiten Teil legt er die Ergebnisse seiner Exegese für die Theologie der Kirche vor, die auch für die Dogmatik von Bedeutung sind. In einem Exkurs I über THEMELIOS und AKROGONIAIOS wird Joach. Jeremias' Anschauung von Christus als dem „Abschlußstein“ im Bau der Kirche (vgl. dazu Eph 2,20) mit Recht zurückgewiesen. In einem Exkurs II wird der Herkunft der paulinischen Bauallegoristik nachgegangen, wobei vor allem das reiche Qumranmaterial eine fruchtbringende Verwertung findet.

Ein noch eingehenderes Studium der Qumrantexte könnte dem Verfasser zeigen, daß ein Rückgriff auf gnostische Vorstellungen, die zu dem seltsamen, nebulösen Phantasieprodukt vom „Weltleib“ (Schlier) führen, nicht nötig ist; im Gegenteil: Die Interpretation der Gnosis her verdunkelt die wahren Ideen, die hinter den Ausführungen etwa des Epheserbriefes stehen. Die „kosmische“ Dimension der Ekklesiologie der Gefangenschaftsbriefe hat ihren offenbarungsgeschichtlichen Grund in dem Kerygma von der Inthronisation Christi auf den himmlischen Gottesthron, ihren religionsgeschichtlichen in der Vorstellung von dem spirituellen Tempel der Kirche, in der himmlische und irdische Gemeinde zu einer Einheit verbunden sind; diese Vorstellung findet sich in den Qumrantexten sehr ausgeprägt, wie ich an anderer Stelle zeigen werde. Die Kirche ist als der pneumatische Tempel der Endzeit jener Raum, in dem die „Fülle“ Gottes in Christus anwesend ist und die neue Menschheit der Getauften „den Zugang zum Vater“ (Eph 2,18) hat.

F. Mußner

MORALTHEOLOGIE

Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik. – Düsseldorf: Patmos-Verl. 1961. 456 S. Lw. 24,— DM.

Dieses Buch ist kein systematisches Lehrbuch katholischer Moral, noch weniger ein Nachschlagewerk für praktische ethische Fragen, so daß man hier eine fertige Entscheidung fände. Wie vor einigen Jahren in den „Aktuellen Moralproblemen“ zeichnet Schöllgen mit der ihm eigenen Gabe, die Dinge in ihrer Wirklichkeit und damit in ihrer Verflochtenheit miteinander zu sehen, eine Menge Fragen der Sittlichkeit im täglichen Leben in seinem ganzen Umfang. In einer sofort ansprechenden Art bringt Sch. dem Leser die Aktualität der behandelten Fragen nahe, indem er sie an eigenen Erlebnissen oder Beispielen aus der Geschichte und dem Berufsleben erläutert und mit der katholischen Lehre vergleicht. Wenn er sie in der Sicht des modernen, kritischen, vielleicht nicht christlichen oder katholischen Menschen darlegt, regt er den Theologen und Seelsorger (und überhaupt den katholischen Christen) an, sie neu zu überdenken, damit er die Antwort aus der katholischen Lehre überzeugend geben kann. Wenn er anderseits zeigt, wie die Grundlagen der katholischen Ethik nicht von philosophischen Meinungen abhängen und nicht zeitbedingt wandelbar sind, führt er die Kritiker zu der möglichen

Einsicht, daß die Prinzipien, wenn sie recht verstanden heute angewandt werden, wirklich Leucht- und Formkraft für das Leben haben; und zwar so, daß der einzelne Mensch zum verantwortlichen Handeln für seine Situation aufgerufen ist und er die entsprechende Entscheidung auch treffen kann. Indem sittliche Grundsätze mit der Vielfalt der menschlichen Situationen konfrontiert und situationsgerecht angewandt werden, wird sowohl der Sache wie der Person Rechnung getragen. Dann ist es konkrete Sittlichkeit und unterscheidet sich von der oft geübten Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf den Einzelfall, weil „der Fall“ garnicht der Einzelsituation voll gerecht wird. In dieser wird ja die Verantwortlichkeit angesprochen. Es ist gut, daß Schöllgen in seinem Buch, das sicher auch von Nichttheologen und Nichtkatholiken gelesen wird, so stark betont, daß christliche Ethik Verantwortungsethik sein muß (87 f., 421 f.). Damit ist alles sittliche Entscheiden und Handeln aus dem luftleeren Raum einer abstrakten „Gesinnung“ in die Wirklichkeit der Sachgebiete verwiesen. Und das Bemühen um deren Erkenntnis wird zu einer sittlichen Voraussetzung für das Handeln, das der Forderung des Augenblicks gerecht wird. — Ein Blick in die Inhaltsübersicht gibt kein volles Bild von der Menge der Fragen, die Sch. anschneldet und die er für die Leser in die situationsgerechte (i. w. S.) Sicht stellt. Die Moraltheologen, Seelsorger, Pädagogen, Ärzte (die mit Vorliebe erwähnt werden), Wirtschaftler und Politiker und überhaupt alle, denen es ernst ist mit der eigenen Sittlichkeit und denen die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des christlichen Ethos in die Welt hinein am Herzen liegt, finden eine Wegweisung für die richtige Sicht und ihre verantwortliche Entscheidung.

Es ist zu wünschen, daß recht viele sich von dem interessanten und lehrreichen Buch zu erneuter ernster Beschäftigung mit den sie interessierenden moralischen Lebensfragen anregen lassen.

N. Seelhammer

Auer, Alfons: Weltoffener Christ: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos-Verl. (1962). 320 S. Lw. 18,— DM.

Auer gibt zunächst einen geschichtlichen Überblick über die sogenannte Laienfrömmigkeit vom christlichen Altertum bis in unsere Zeit, die nicht mehr grundsätzlich religiös bestimmt ist. Diese stellt dem Christen eine neue Aufgabe: „eine welthafte Frömmigkeit, die in dem konkreten Stoff des menschlichen Daseins den eigentlichen Ort ihrer Verwirklichung sieht“ (67). Die Gefahr für den Christen in dieser Situation übersieht er nicht. Das Anliegen des Buches ist: die Frömmigkeit des Laien soll hier nur nach ihrer weltzugewandten Seite dargestellt werden, die gewiß nicht die ganze Laienfrömmigkeit ist (74). Damit beugt er dem Verdacht vor, er sehe nicht die auch für den Laien bestehende unmittelbare Beziehung zu Gott, das Religiöse im engeren Sinn. Im zweiten Teil entwickelt Auer die theologische Sicht der Weltwirklichkeit, die im Glauben gesehen wird als Mysterium der Schöpfung, der Sünde, der Gemeinschaft mit Christus, zu der auch die Kirche gehört (79-170). Der dritte Teil zeigt die Stellung und Aufgabe des Christen in drei konkreten Lebensbereichen: im technischen Handeln (173-211), in der ehelichen Gemeinschaft (212-265) und in der Verwaltung politischer Macht. Überall muß der Christ seine Frömmigkeit verwirklichen. In jeden Beruf, jede weltliche Arbeit muß er als aktiver Partner mit eingehen und da wirken aus dem Glauben, daß da sein Platz in der göttlichen Ordnung ist. Zuerst muß er die Wirklichkeit dieser Ordnung kennen, sonst kann er sie nicht sachgemäß verwirklichen. Hinzukommen muß die Bereitschaft, die Wirklichkeit als seine von Gott kommende Aufgabe anzunehmen. Durch seine Mitarbeit soll der Mensch dazu beitragen, daß die göttliche Schöpfungs- und Erlösungsordnung tatsächlich verwirklicht wird, oder daß in der Welt die göttlichen Gesetze in ihrer Formkraft sichtbar werden. Diese Art der Frömmigkeit bedarf der Frömmigkeit im engeren spezifischen Sinn, des persönlichen Gebetes, der Meditation, die seine Tätigkeit in der Welt immer wieder hinordnet auf die Verherrlichung Gottes in Christus, dem Haupt der Menschheit. Diese Grundgedanken führt Auer aus für die drei Bereiche: Technik, Ehe und Politik. Im achten Kapitel bejaht er das Bemühen der neueren Theologie um eine „Theologie der Arbeit“ allgemein, an den Aufgaben der Technik. Das sachgerechte technische Handeln entspricht der Schöpfungsordnung und so der Frömmigkeit als Dienst Gottes (198 ff.). Das neunte Kapitel ist ein mutiger Beitrag zur Diskussion über die konkreten Probleme, die den Christen heute bedrängen, der die Ehe nach dem Willen Gottes und damit nach der Lehre der Kirche führen will. Hierzu gehört auch die viel erörterte Frage nach der Rangordnung der Ehe zwecke in kirchenrechtlichen und moraltheologischer Auffassung (218). „Der Sinn der Ehe als Liebesgemeinschaft und ihre biologische Zweckbestimmtheit sind eng miteinander verbunden. . . . der eheliche Liebesdienst darf nie als pure biologische Zweckhaftigkeit verstanden werden“ (240). Hier kommt er auch auf die Geburtenregelung zu sprechen (245). Zu dem Verhältnis von naturhafter und christlicher Ehe sagt er: „Die Schöpfungswirklichkeit der Ehe wird durch den Heilsegehalt des Ehesakramentes nicht verneint und vernichtet, sondern bejaht und zur Erfüllung gebracht“ (255). — Die Ausführungen von Auer sind sicher ein guter

Beitrag zur wissenschaftlichen Durchforschung der Grundsatzfragen und auch zur positiven christlichen Gestaltung der Eheführung. Ähnliches gilt von seinen Ausführungen über den Christen im politischen Leben. Die kurze Skizze einer Besprechung kann selbstverständlich kein vollkommenes Bild geben von dem reichen Inhalt des Buches. Es mag an manchen Stellen zum Widerspruch reizen, der dann Anregung nicht zur Verurteilung sondern zu weiteren Forschungen sollte. Nicht nur der Laie darf sich freuen über die positive theologische Sicht seiner Situation und Aufgabe in der heutigen Welt. Diese muß auch dem Seelsorger willkommen sein, der seinen Gläubigen den Weg zur gottgewollten Bewältigung ihrer Weltaufgabe zeigen soll.

N. Seelhammer

Greif, Etienne de: Psychiatrie und Religion (Psychiatrie et Religion, deutsche Übers. v. Herbert Peter Maria Schaadt). — Aschaffenburg: Patloch (1960) 118 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Reihe 13, Bd. 2.) Brosch. 3,80 DM.

Trotz der guten Übersetzung merkt man dem Büchlein an, daß es ursprünglich französisch geschrieben ist. Der Verfasser meint (nicht mit Unrecht), daß die meisten Menschen, auch die Christen, sich „vom Menschen ein recht mittelmäßiges, höchst summarisches Bild“ machen (7) und darum der Wirklichkeit des Lebens und des Christentums nicht gerecht werden. „Der wirkliche Mensch“ wird gar nicht gesehen. Es scheint darum wichtig zu sein, neben der allgemeinen Psychologie auch die Psychopathologie zu Rate zu ziehen. Verfasser tut es, indem er die Psychopathologie der Hoffnung, der Freiheit, der Nächstenliebe darstellt und an Beispielen erläutert. Darin macht er auch sichtbar, wie sehr die seelische Gesundheit oft von körperlicher Gesundheit abhängt, ohne die Eigenart der menschlichen Seele leugnen zu wollen. Die Auffassung vom Nächsten ist oft nur eine Projektion der eigenen leib-seelischen Erfahrung. Abnorm religiöse Verhaltensweisen lassen sich oft auf Krankheit zurückführen.

Sehr wertvoll sind die Anmerkungen des Übersetzers, in denen er Fachausdrücke aus der Psychologie verdeutscht und erklärt.

N. Seelhammer

Görres, Ida Friderike: Lalengedanken zum Zölibat. Frkf. Verlag Knecht 1962, 92 S. kart. 6,80 DM.

Diese Lalengedanken sind nicht „vermessen“ wie Verf. befürchtet (7); denn sie sind geschrieben mit Sachkenntnis und mit lebender Sorge um die Kirche und das Priestertum. Wenn Papst Johannes XXIII. in der Vorbereitung auf das 2. Vat. Konzil die Katholiken der ganzen Welt aufgefordert hat, ihre Meinungen und Wünsche für eine „innere Reform der Kirche“ bzw. des kirchlichen Lebens zu äußern, dann gehört ja auch der Zölibat zu den viel erörterten Fragen. Und nicht erst heute, sondern in den verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte ist sie aufgetaucht und hat Gegner und Verteidiger gefunden. G. sagt zunächst mit Recht, daß die Frage nicht richtig gesehen wird, wenn man den Zölibat als „kirchliche Forderung“ der Auffassung entgegenstellt, die ihn als unnatürlich bezeichnet. So kann er zu leicht nur als Verneinung erscheinen. Er wurzelt aber nicht in einer Ablehnung des Geschlechtlichen als solchen, hat nichts zu tun mit „Enthaltbarkeit“ schlechthin. Der priesterliche Zölibat als christl. Jungfräulichkeit ist christusbezogen (31). Wie Jesu jungfräuliches Leben „ein Mehr, nicht ein Minder an Menschlichkeit“ war (32), so ist es auch mit der Christus geweihten Jungfräulichkeit. G. weist auf die bibl. Texte hin, die von der Vollendung im Gottesreich, welche die verherrlichte Menschheit Jesu besitzt, reden und sagt: „Gott beruft Menschen, das Kommende darzustellen“ (35). Von dem Wort „Braut“ wird mit Recht gesagt, daß es ein Treueverhältnis bedeutet; die Versprochene; dem entspricht für den Mann: der treue Knecht! Wenn er ganz in Gottes Dienst steht, ist er der „engelgleiche“ Mensch. Wie der Priester in erster Linie Christus repräsentiert (in seiner Aufgabe), so der priesterliche Zölibat die Ehe Christi mit der Kirche; des Priesters Treuebindung an die Kirche ist seine „Ehe“ (43). In der historischen Entwicklung „hat das Priesteramt den zölibatären-jungfräulichen Priester als ihm entsprechenden Träger ausgeformt“ (51). Das zölibatäre Priestertum ist dem Amt der Stellvertretung Christi als seine eigentümliche Form zugeordnet; es entspricht dem heutigen Verständnis des geistlichen Amtes (50). Wir stimmen G. zu, daß die Gestalt des kath. Priesters „ein Ideal ist, das tausendmal gültig und exemplarisch verleiht worden ist (58), und daß eine Änderung dieser Auffassung eher eine Abschwächung als eine Steigerung sein würde!“ Freimütig und gut sind die „Erwägungen über die Begegnung des Priesters mit der Frau“ (55–59)! Aus guter Sachkenntnis, psychologischem Verständnis und reicher Lebenserfahrung spricht hier eine reife Frau über die verschiedene Psyche von Mann und Frau und deren Lebensäußerungen. Die daraus erwachsenden Möglichkeiten der Begegnung von Priester und Frau im günstigen Sinn und ihren praktischen Gefahren zeichnet G. mit einer Offenheit, die nicht kritisieren will, sondern Sorge der kath. Frau um die Kirche und den Priester als Diener der Kirche ist. Weil dieser ganz an Christus gebunden ist — für den Dienst an den

N. Seelhammer

Basel — Wien: Herder 1961. 312 S. Lw. 28.80 DM.

Im Anhang bringt der Verfasser sehr wertvolle statistische Angaben, welche die vorhergehenden Ausführungen sachgemäß belegen. So darf man dieses Buch einen wirklich unentbehrlichen Berater für alle nennen, die sich mit dem Problem theoretisch und praktisch befassen. Es ist getragen von dem hohen Ethos aus dem katholischen Glauben und von einem aus diesem Glauben stammenden gesunden Optimismus.

392

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

SAMMELWERKE

- Bernhart, Joseph: Gestalten und Gewalten. Aufsätze, Vorträge. (Hrsg. von Max Rößler.) — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 488 S. Lw. 28,— DM.
 Brunner, August SJ: Vom christlichen Leben. Gesammelte Aufsätze. — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 368 S. Lw. 27,— DM.
 Einsicht und Glaube. Hrsg. von Joseph Ratzinger und Heinrich Fries. (Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962.) — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). 487 S. Lw. 38,— DM.
 Miscellanea Erfordiana. Hrsg. von Erich Kleineidam und Heinz Schürmann. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1962. 313 S. (Erfurter theologische Studien, Bd. 12.) o. Pr.

KIRCHENGESCHICHTE

- Biographien der Gründungszeit. Texte, Übers. u. Erl. von Andreas Bauch. — Eichstätt (und Nürnberg): Joh.-Mich.-Sailer-Verl. (in Komm. 1962). 303 S. (Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Bd. 1. — Eichstätt Studien. 8.) Lw. 16,— DM.
 Hotz, Robert: Rußland, Land der Dulder. — Würzburg: Echter-Verl.; Zürich: NZN-Buchverl. (1962.) 48 S., 72 Abb. (Bildbuch. 3.) brosch. 3,30 DM.
 Kloidt, Franz: Verräter oder Martyrer? Dokumente kath. Blutzeugen der nationalsozial. Kirchenverfolgung geben Antwort. (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1962.) 235 S. kart. 8,80 DM.
 Matt, Leonard von — Francis Trochu: Bernadette Soubirous. — Würzburg: Echter-Verl.; Zürich: NZN-Buchverl. (1956.) 46 S., 80 Abb. (Bildbuch. 2.) brosch. 3,30 DM.
 Matt, Leonard von — Walter Hauser: Franz von Assisi. — Würzburg: Echter-Verl.; Zürich: NZN-Buchverl. (1952.) 48 S., 72 Abb. (Bildbuch. 4.) brosch. 3,30 DM.
 Novatianus: De trinitate (lat. u. deutsch). Über den dreifaltigen Gott. Text u. Übers. mit Einl. u. Komm., hrsg. von Hans Weyer. (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1962.) 218 S. (Testimonia. Bd. 2.) Lw. 19,80 DM.
 Rief, Josef: Der Ordo-begriff des jungen Augustinus. — Paderborn: Schöningh 1962. XXIII, 372 S. (Abhandlungen zur Moraltheologie. 2.) Zugl. Kath.-theol. Diss. Tübingen 1959/60. Brosch. 24,— DM.
 Scherz, Gustav: Niels Stensen. — Würzburg: Echter-Verl.; Zürich: NZN-Buchverl. (1962.) 48 S., 72 Abb. (Bildbuch. 5.) brosch. 3,30 DM.
 Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur ökumen. Begegnung mit der Orthodoxie. Hrsg. von Endre v. Ivánka. — Wien: Herder (Freiburg i. Br.: Herder in Komm. 1962). 136 S. (Ruf und Antwort. Schriftenreihe des Cartellverb. d. kath. österr. Studentenverbindungen, des Cartellverb. d. kath. dt. Studentenverb. und des Schweiz. Studentenvereins. 3.) brosch. 7,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Beyer, Klaus: Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. Satzlehre. T. 1. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 323 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Bd. 1.) Zugl. teilw. Theol. Diss. Heidelberg. brosch. 34,80 DM.
 Herders Bibelkommentar. Die Hl. Schrift für das Leben erkl. Bd. 7, 1. Die Sprüche Salomos. Das Buch des Predigers. Das Hohelied. Übers. u. erkl. von Heinrich Schneider. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. IX, 331 S. Subskr. Pr.: Lw. 25,— DM, Hldr. 32,50 DM; Normal-Pr.: Lw. 28,50 DM, Hldr. 36,50 DM.
 Blank, Josef: Die Gleichnisse Jesu. 1. Das Reich Gottes. — Freiburg i. Br.: Lambertus-Verl. (1962.) 12 ungez. Bl. (Lebendige Kirche. Bildhefte, hrsg. von Ernst Schnydrig u. Ernst W. Roetheli. 1962, 2.) 4 Hefte im Jahr. Einzelheft 0,95 DM.
 Démann, Paul: Das Judentum — Glaube und Schicksal (Les Juifs — foi et destinée, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Heinrich Bauer). — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 127 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 16, Bd. 7.) Hlw. 4,50 DM.
 Heyder, Gebhard, OCD.: Feuer vom Himmel. Apokalypt. Visionen über Zukunft u. Ende der Welt u. den kommenden Triumph des Lammes. Des Sehers von Patmos Geheimne Offenbarung in zeitnaher Deutung. Mit 44 Bildern. — Wiesbaden: Credo-Verl. (1962.) 127 S. Lw. 12,80 DM; kart. 9,80 DM.
 Peisker, Carl Heinz: Hebräische Wortkunde. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 44 S. kart. 4,80 DM.
 Richter, Georg: Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament. — Regensburg: Pustet 1962. XIX, 1088 S. (Regensburger Neues Testament. Bd. 10. Registerbd.) Lw. 55,— DM.
 Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. Bauer. (2. erw. Aufl.) Bd. 1.2. — Graz, Wien, Köln: Verl. Styria (1962). 1292 S. Lw. 0. Pr.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Bovis, André de, SJ.:** Die Kirche als Sakrament (*L'Eglise et son mystère*, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Leonhard Schiffler). — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 170 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 7, Bd. 1.) Hlw. 4,50 DM.
- Eder, Peter:** Sühne. Eine theol. Unters. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1962). XIX, 261 S. kart. 17,— DM.
- Fritzsche, Hans-Georg:** Das Christentum und die Weltanschauungen. Zugl. e. Einf. in die Kirchl. Dogmatik Karl Barths unter vorwiegend „apologet.“ Gesichtspunkt. — Hamburg-Bergstedt: Reich, Evang. Verl. 1962, 156 S. (Theologische Forschung. Veröffentlich. 27.) brosch. 14,— DM.
- Gruber, Gerhard:** *Zu H. Wesen, Stufen u. Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes.* — München: Hueber 1962. XXIII, 341 S. (Münchener theologische Studien. 2, Bd. 23.) Zugl. Theol. Diss. Rom, Gregoriana 1956. brosch. 29,— DM.
- Hötzel, Norbert, OMI.:** Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus. — München: Hueber 1962. XXXI, 404 S. Zugl. Kath.-theol. Diss. Münster 1960. (Münchener theologische Studien. 2, Bd. 24.) brosch. 38,— DM.
- Jimenez Urresti, Teodoro Ign(acio):** El binomio „primado — episcopado“. Tema central del próximo Concilio Vaticano 2. — (Bilbao:) Desclee, de Brouwer 1962. 164 S. o. Pr.
- Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen.** Hrsg. von Ferdinand Holböck u. Thomas Sartory, OSB. (1. 2.) — Salzburg: Müller (1962). XIII, 1093 S. Lw. 58,— DM.
- Schrift und Tradition.** Hrsg. von der Deutschen Arbeitsgem. für Mariologie. — Essen: Driever (1962). 282 S. (Mariologische Studien. Bd. 1.) Lw. o. Pr.
- Sammelroth, Otto, SJ.:** Die Welt als Schöpfung. Zwischen Glauben u. Naturwiss. — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 134 S. Lw. o. Pr.
- Stratmann, Franziskus Maria, OP.:** Gaben und Aufgaben. Über die relig. Bedeutung der 7 Gaben des Hl. Geistes. (1. Aufl.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 271 S. Lw. 12,80 DM.
- Walter, Eugen:** Alle meine Quellen sind in dir. — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 152 S. (Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen. Bd. 1.) Lw. 8,40 DM.

KIRCHENRECHT — PASTORALTHEOLOGIE

- Diaconia in Christo.** Über die Erneuerung des Diakonates. Hrsg. von Karl Rahner u. Herbert Vorgrimler. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). XI, 654 S. (Quaestiones disputatae. 15/16.) brosch. 39,50 DM.
- Bischof Joseph Höffner.** Ein Gedenkblatt zu seiner Weihe u. Inthronisation im Hohen Dom zu Münster am Feste Kreuzerhöhung, dem 14. Sept. 1962 (Hrsg. von Gottfried Hasenkamp.) — (Münster Westf.: Aschendorff 1962). 36 S. brosch. 3,— DM.
- Kempf, Wilhelm:** Glaubensüberzeugung und Geistesfreiheit. Konfessionalismus und Toleranz. (1. Aufl.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 39 S. kart. 2,80 DM.
- Michel, Ernst:** Das christliche Weltamt. (Rev. Neuausg. d. Buches „Von der kirchlichen Sendung der Laien“ v. J. 1934.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 133 S. Lw. 8,80 DM.
- Schamoni, Wilhelm:** Diakonat und Wehesakrament. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1962). 37 S. (Die Information.) Vortrag auf dem Theol. Tag in Wien am 4. Okt. 1961. brosch. 2,70; kart. 4,80 DM.
- Ulhof, Wilhelm:** Die Zuständigkeit zur Weihespendung mit besonderer Berücksichtigung des Zusammenhangs mit dem Wehetitel und der Inkardination. — München: Hueber 1962. XVI, 136 S. Zugl. Kan. Diss. München 1958/59. (Münchener theologische Studien. 3, Bd. 15.) brosch. 14,— DM.

LITURGIK — KATECHETIK

- Bours, Johannes:** Das Jesusgebet. Eine Hinführung. — (Emmerich: van Beek 1962.) 40 S. kart. 1,80 DM.
- Kirchgaessner, Alfons:** Auf der Waage des Glaubens. Über Liturgie, Hl. Schrift, christl. Leben. (1. Aufl.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 310 S. Lw. 14,80 DM.
- Katechetische Methoden heute.** Bearb. von Josef Goldbrunner. — München: Kösel (1962). 176 S. (Schriften zur Katechetik. Bd. 2.) brosch. o. Pr.
- Podhradsky, Gerhard:** Lexikon der Liturgie. Ein Überblick für die Praxis. — Innsbruck, Wien, München (1962). XXIV, 455 S. Lw. 19,80 DM.
- Priestertum und Mönchtum.** Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Theodor Bogler, OSB. — Maria-Laach: Verl. Ars liturg. 1961. 119 S. (Liturgie und Mönchtum. H. 29.) brosch. 4,50 DM.
- Ritzer, Korbinian, OSB.:** Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. — Münster Westf.: Aschendorff (1962). XLIII, 392 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. H. 38. — Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria-Laach.) kart. 42,— DM.

DIEKAMP-JÜSSEN

KATHOLISCHE DOGMATIK

nach den Grundsätzen des hl. Thomas

Band 1
In 12. - 13. Auflage

Band 2
In 11. - 12. Auflage

Band 3
erschienen soeben in
13. Auflage

Band 1 — Einleitung in die Dogmatik / Die Lehre von Gott dem Einen / Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. 384 Seiten, kart. DM 16,80, gebunden DM 19,30.

Band 2 — Die Lehre von der Schöpfung / Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus / Die Lehre von der Gnade. 624 Seiten, kart. DM 27,—, gebunden DM 29,—.

Band 3 — Die Lehre von den Sakramenten / Die Lehre von den letzten Dingen. 533 Seiten, kart. DM 23,50, gebunden DM 25,—.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie:

„Das besteingeführte Lehrbuch von F. Diekamp, Neubearbeitet von K. Jüssen, steht nun wieder in allen Bänden den Studierenden zur Verfügung. Diese Neuausgabe hat alle Vorzüge, welche man an Diekamps Werk so sehr schätzte, beibehalten: Reichhaltigkeit, Klarheit, Gleichgewicht zwischen positiver Theologie und spekulativer Durchdringung des Glaubensgehaltes, engen Anschluß an den hl. Thomas. Doch hat der Herausgeber, abgesehen von der Weiterführung der Literaturangaben und stilistischen Verbesserungen, auch bemerkenswerte Erweiterungen und einige Abänderungen vorgenommen.“

Theologische Quartalschrift Tübingen:

„Die hohe Auflagenzahl sowie die Übersetzung ins Lateinische beweisen zur Genüge, daß es sich einen unbestrittenen Platz in der theologischen Literatur weit über die Grenzen Deutschlands hinaus erobert hat. Die klare und übersichtliche Ordnung des Stoffes, die schlichte, auch bei schwierigen Fragen gutverständliche Sprache, vor allem aber die großartige Geschlossenheit seines dogmatischen Systems, das sich eng an den Aquinaten anschließt, sichern ihm seinen hervorragenden Platz unter den dogmatischen Lehrbüchern.“

Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatsschrift):

„Wer weiß, wie wichtig für einen Theologen die Vertrautheit mit den klassischen Quellen seiner Wissenschaft ist, wird die Eigenart gerade dieses Lehrbuches schätzen. Es bietet seinen Stoff inhaltlich und vielfach auch im Wortlaut in so unmittelbarem Anschluß an den hl. Thomas, daß ihm fast der Wert eines Quellenwerkes zugebilligt werden muß.“

Bezug durch jede Buchhandlung



**VERLAG
ASCHENDORFF
MÜNSTER**

Thomas von Aquin
SUMMA CONTRA GENTILES

Die Verteidigung der höchsten Wahrheiten

Vollständige Ausgabe in deutscher Sprache übersetzt und kommentiert mit Übersichten,
Erläuterungen und Aristoteles-Texten
von Kaplan Helmut Fahsel

Wir alle stehen vor der Frage, wie wir die inneren Kräfte erhalten und festigen können, um in der heutigen Zeit den inneren Halt zu bewahren und – mehr noch – um unsere Bestimmung zu erreichen. Wie gut ist daher jener Geisteswanderer und Wahrheitssucher daran, der hierbei etwas Gediegenes und Wahres, etwas Klares und Durchschlagendes, etwas wirklich Geniales und Vernünftiges in die Hand bekommt, worin er sich mit Erfolg vertiefen kann; und dies bietet ihm das vorliegende klassische Werk in seiner übersichtlichen Anlage, in seiner verständlichen Sprache, umrahmt mit ebenso verständlichen Erläuterungen.

Die drei Hauptvorteile des Werkes sind: daß es ohne Schwierigkeit in die Gedankenwelt des Aquinaten, wie überhaupt in die Grundlagen einer gesunden Philosophie und Weltanschauung einführt; daß dank der geradezu genialen Auswahl der wichtigsten und interessantesten Wahrheiten und Fragen auch jene Probleme behandelt werden, über die wir in anderen Werken nicht die klare und befriedigende Lösung finden; daß die klaren, kurzen und durchschlagenden Beweise keimartig die Widerlegung auch der modernsten weltanschaulichen Irrtümer in sich bergen.

Die vorliegende Ausgabe ist das Lebenswerk des im ganzen deutschen Sprachgebiet bekannten Kanzelredners KAPLAN HELMUT FAHSEL, einem der besten Kenner des Aquinaten. DIE ÜBERSETZUNG ist die unverkürzte, wortgetreue Wiedergabe des lateinischen Urtextes. DIE ÜBERSICHTEN am Anfang jedes Buches und über jeden einzelnen Artikel geben eine klare Zusammenfassung des ganzen jeweils folgenden Inhalts. DIE ARISTOTELES-TEXTE hat der Herausgeber jedesmal ganz und in ihrem Zusammenhang nach dem Urtext wiedergegeben. DIE 1684 ERLÄUTERUNGEN des Herausgebers sind meist in sich abgeschlossene Abhandlungen.

Das Werk umfaßt 6 Bände im Lexikonformat mit 3066 Seiten.

An die FRANKENBUCHHANDLUNG

6000 Frankfurt-M 1
Oberlindau 79

Ich bestelle hiermit Thomas von Aquin: SUMMA CONTRA GENTILES

Leinenausgabe	<input type="radio"/> Barpreis 210,- DM	<input type="radio"/> Ratenpreis 230,- DM
Halblederausgabe	<input type="radio"/> Barpreis 240,- DM	<input type="radio"/> Ratenpreis 265,- DM

Gewünschtes bitte ankreuzen! Lieferung sofort zuzüglich Porto und Verpackung. Der Barpreis ist 4 Wochen nach Lieferung, die Monatsraten von 15,- DM sind monatlich ab nächsten Monatsersten zu bezahlen. Eigentumsrecht bis zur vollständigen Bezahlung vorbehalten.

.....
Name

.....
Datum

.....
Genaue Anschrift

.....
Tr.

Mysterium Kirche

in der Sicht der theologischen Disziplinen

2 Bände mit zusammen 1134 Seiten, Leinen, 58,- DM

Die Mitarbeiter und ihre Disziplinen sind:

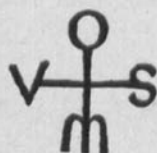
Heinrich Fries—Fundamentaltheologie, Karl Thieme—Exegese AT, Rudolf Schnackenburg—Exegese NT, Ferdinand Holböck—Dogmatik, Josef Wodka—Kirchengeschichte, Alfons Auer—Moral, Alfons M. Stickler—Kirchenrecht, C. F. Pauwels—Pastoral, Raphael Schulte—Liturgie, Josef Neuner—Missiologie, Emmanuel Lanne—Kontroverstheologie, Thomas Sartory—Kontroverstheologie.

„In dem vorliegenden gewaltigen Bande haben sich namhafte Theologen auf das glücklichste zu einem ekklesiologischen Symposium zusammengefunden. Die Ekklesiologie steht heute wohl im Zentrum aller theologischen Diskussionen. Von dieser Mitte werden die zahlreichen übrigen Probleme bearbeitet. Einige der hier vorgelegten Aufsätze darf man geradezu als klassische Darstellungen bezeichnen. Alle aber kommen darin überein, daß sie die Ekklesiologie über ihren derzeitigen Stand hinaus fördern, indem sie aktuelle Probleme aufgreifen, lösen oder unter neuen Aspekten zu sehen lehren. Durch das Zusammenwirken der theologischen Einzelfächer gewinnt die in diesem Buche angebotene Ekklesiologie eine bisher nie und nirgends in Erscheinung getretene Universalität.“

Prof. Michael Schmaus

„Das Werk gehört zu den bemerkenswertesten Neuerscheinungen der letzten Jahre, gerade wenn man berücksichtigt, daß in diesen Jahren ganz fundamentale Publikationen erschienen sind, die Neuauflagen der Standardlexika eingerechnet. Was den französischen Enzyklopädisten in ihrer Weise vorgeschwebt haben mag, hier ist es in bewundernswerter Weise gelungen: das Wissen der Zeit zu ordnen und es hinzuordnen auf die Idee am Anfang und Ende der Zeit.“

Deutsche Tagespost, Würzburg



OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von
Prof. Dr. Heinrich Fries

Zwei Bände. Leinen. Je 880 Seiten. Band I (Adam - Kult) ist erschienen. Band II (Laie - Zeugnis) erscheint im Frühjahr 1963. Subskriptionspreis pro Band 55,— DM. Späterer Ladenpreis pro Band ca. 65,— DM. Die Subskription schließt bei Erscheinen von Band II. Die Bände werden nur zusammen abgegeben.

Unter den in den letzten Jahren zahlreichen erschienenen theologischen Lexika vom schmalen Taschenbuch bis zum vielbändigen Nachschlagewerk nimmt das »Handbuch theologischer Grundbegriffe« hinsichtlich seines Umfangs eine Mitte, hinsichtlich seiner Konzeption eine Sonderstellung ein. Die Überlegungen, die zu dem Auswahlprinzip der Nomenklatur führten, sind im Vorwort zu Band I erläutert. Das für das Gesamtwerk vorbereitete, an das Ende des zweiten Bandes verwiesene Register wird viele im Stichwortverzeichnis fehlende, aber faktisch mitbehandelte Begriffe enthalten. Der kundige Leser erkennt schon in der Nomenklatur ein Prinzip, das neben seiner biblischen und theologiegeschichtlichen Ausprägung Akzente setzt, die etwa in den dreißiger Jahren noch nicht begründet gewesen wären. Nicht als ob die Theologie als solche sich gewandelt hätte; aber die an sie gestellten Fragen sind andere geworden, ohne daß die Fülle des »In-Frage-Gestellten« eine Einbuße erlitten hätte. Im Gegenteil! Die Theologie entdeckte immer neue Dimensionen des Glaubens. Wie sehr die theologische Entfaltung der Offenbarung seit je ihre Anstöße den an das Glaubensbewußtsein der Kirche gerichteten Fragen aus der zeitgeschichtlichen Situation verdankt, zeigt die Dogmengeschichte deutlich. Was jedoch die Forderung nach Einheit und Geschlossenheit des theologischen Systems angeht, so muß man es wagen, auf erzwungene Normierungen zu verzichten und auf die in der Vielheit sich dokumentierende Einheit in der Theologie zu vertrauen.

Nicht nur die Nomenklatur dieses Handbuches, sondern auch die Struktur der einzelnen Beiträge folgt diesem Prinzip. Um die Bearbeiter in der Freiheit ihrer theologischen Konzeption nicht zu beschränken, wurde nur die Grundform der Artikel, nämlich die biblische Begründung, die geschichtliche Entfaltung und die systematische Darbietung vorgesehen; die wissenschaftliche Verantwortung der Verfasser und die Eigentümlichkeit ihres theologischen Denkens sollten jedoch unangetastet bleiben. Dieser Methode verdankt das Handbuch sowohl seine Sachtreue wie auch seine Unmittelbarkeit.

IM KÜSEL - VERLAG ZU MÜNCHEN

Aus unseren Neuerscheinungen 1962

Anton Antweiler
Entwicklungshilfe
Versuch einer Theorie
212 Seiten, kart. 15,80 DM

Erzbischof Franz Rudolf Bornewasser
Worte an seine Priester
Zum 10. Jahrestag seines Heimganges herausgegeben
von Albert Heintz, gr. 8°, 88 Seiten, kart. 4,50 DM

Ekklesia
Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Dr. Matthias Wehr
gr. 8°, VIII und 344 Seiten, 2 Tafeln, Leinen 14,20 DM

Bruno Kleinheyer
Die Priesterweihe im römischen Ritus
Eine liturgiehistorische Studie
gr. 8°, XVII und 268 Seiten, kart. 25,80 DM

Konrad Mohr (Hrsg.)
Bildungsplan für Volksschulen
DIN A 4, 221 Seiten, kart. 12,80 DM

Ferdinand Pauly
Springiersbach
Geschichte des Kanonikerstiftes und seiner Tochtergründungen im
Erzbistum Trier, gr. 8°, XV und 124 Seiten, kart. 16,80 DM

Emil Zenz (Hrsg.)
Die Taten der Trierer
Gesta Treverorum
Band VI, 103 Seiten, 7,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

Sein und Sendung

Monatschrift des katholischen Klerus'

im 28. Jahr der „Sanctificatio nostra“

bringt 1963:

Die Stimme des Papstes

F. Baumann SJ, Rom:
Neue Heilige und Selige

Prof. Ph. Böhner †, St. Bonaventura:
Gottes Bauwerk

W. Busenbender OFM, Aachen:
Meditationen

Dekan R. Fischer-Wollpert, Offenbach:
Erfüllung der Sonntagspflicht
Zitate und Fragen
Unsere Seelsorge im Spiegel neuer
Romane

Dr. A. Gerken OFM, Mönchengladbach:
Bonaventuras Vortrag über das Reich
Gottes

Prof. M. Heinrichs OFM, Tokio:
Resignation oder Vertrauen?

Ordinariatssekretär I. Jungnitz, Mainz:
Über Sinn und Unsinn in der Pastoral-
soziologie

Oberstudiendirektor R. Preising, Werl:
Jahrespredigten

Vikar Dr. R. Sauer, Twistringen:

Zur Weltgebetswoche 1963: Vom Ka-
tholikentag in Hannover zum Zweiten
Vatikanischen Konzil

Christlicher Glaube in einer ent-
götterten Welt

Dr. E. v. Severus OSB, Maria-Laach:
Betrachtungen aus Geist und Sinn der
Regula des heiligen Benedikt

Prof. A. Spindeler, Hildesheim:
Angst vor dem Dogma

Pfarrer W. Stapelmann, Neger:
Väterweisheit aus dem christlichen
Osten

Prof. A. Scheuermann, München:
Wort und Weisung der Kirche

Studienrat K. Schraaf, Wuppertal:
Fastenpredigten

Dr. G. Schückler, Aachen:
Betrachtungen zu Ostern und Pfingsten

Prof. B. Schwank OSB, Beuron:
Schriftlesung: „Ein Beispiel habe ich
euch gegeben“ (Jo 13, 15). Christus als
das Vorbild des Priesters

Bezugspreis: jährlich 15,- DM zuzüglich Porto. Einzelheft 1,30 DM

DIETRICH-COELDE-VERLAG · WERL/WESTFALEN

Walter Nigg und Wilhelm Schamoni

eröffnen gemeinsam als Herausgeber eine neue Buchreihe unter dem Titel

Heilige der ungeteilten Christenheit

im Patmos-Verlag, Düsseldorf. Der Untertitel der Reihe

Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens

weist darauf hin, daß die Darstellung der Heiligenleben dokumentarischen Charakter hat, da sie stets auf die älteste, möglichst eine zeitgenössische Lebensbeschreibung zurückgreift. Mit dem Rückgriff auf die Augenzeugen kommt man der Wirklichkeit des Heiligen am nächsten, und die charismatische Atmosphäre kann dem heutigen Menschen zu einer Wegweisung werden. Mit ihrer Zielsetzung — es handelt sich um Heilige der vorreformatorischen Christenheit — wendet sich diese Reihe ausdrücklich an die Christen beider Konfessionen, wie denn ein katholischer und ein evangelischer Herausgeber die Verantwortung übernommen haben. Die gesamte Christenheit hat es nötig, daß ihr wieder religiös vorbildliche Gestalten ins Bewußtsein gerufen werden, weil nur das Beispiel zündet. — Die Bände der Reihe erscheinen in zwangloser Reihenfolge. Bei Subskription der ersten 10 Bände ermäßigen sich die Preise. Verlangen Sie das Subskriptionsangebot. Im Herbst dieses Jahres werden zunächst folgende drei Titel vorgelegt:

Niklaus von Flüe

173 Seiten, Leinenband 10,80 DM, Subskriptionspreis 9,80 DM

Ausbreiter des Glaubens im Altertum

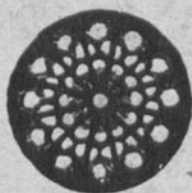
168 Seiten, Leinenband 10,80 DM, Subskriptionspreis 9,80 DM

Leben des hl. Bernhard von Clairvaux

272 Seiten, Leinenband 13,80 DM, Subskriptionspreis 12,50 DM

Patmos

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL**

SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938

Neuerfcheinungen :

Das 21. Konzil

Dokumentarischer Bildband mit Fotos,
120 Seiten mit über 100 Bildern
DM 29,50

Erlebte Bibel

von Albert Ohlmeyer.

Tagebuch eines Jerusalempilgers.
236 Seiten, 27 farb. Abb. DM 15,80

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

**Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



Spezialhaus für
Mittelmöselweine

Lentzen-Deis

Import und Export

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messwein - Kolleroi
Ausländische - Süße - Messweine

*Zum Weihnachtsfest
ein schönes Geschenk*

Wilhelm Hay

Volkstümliche Heiligtage

Das Leben und die Legende von
75 Heiligen des Jahres, ihr Volkstum
und ihre Patronschaft

2., erw. Aufl., 492 Seiten. Mit Holz-
schnitten von Luise Albrecht-Hoff,
Leinen 21,80 DM

„Für uns alle ist ‚Volkstümliche
Heiligtage‘ ein einmaliges, prach-
volles Geschenk, für das wir nicht
dankbar genug sein können. Es ge-
hört nicht nur, wenn auch vorab,
in die Hand des Priesters und
Lehrers.“ Rhein.-Pfälz. Schulblätter

PAULINUS-VERLAG TRIER

